Gawędy
o kulturach
I

Gawędy o kulturach

I

Red. Joanna Szadura

POLIHYMNIA
Lublin 2014

Recenzent naukowy: dr Katarzyna Smyk (Zakład Kultury Polskiej, Instytut Kulturoznawstwa UMCS, Lublin)

Redakcja naukowa serii: dr Joanna Szadura (Zakład Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego Instytut Filologii Polskiej UMCS, Lublin)

Korekta: mgr Damian Gocół (Studenckie Koło Naukowe Etnolingwistów UMCS, Lublin)

Projekt okładki i redakcja techniczna
Dorota Kapusta

Publikacja sfinansowana ze środków Gminy Mielnik

ISBN 978-83-7847-186-8

Skład, druk, oprawa:
Wydawnictwo POLIHYMNIA Sp. z o.o.
ul. Deszczowa 19, 20-832 Lublin, tel/fax (81) 746-97-17
e-mail: poczta@polihymnia.pl
www.polihymnia.pl

Spis treści

Wstęp

Cykl konferencji „Gawędy o kulturach" towarzyszy Międzynarodowemu Festiwalowi „Dialogi Muzyczne nad Bugiem" od 2011 roku. Zaproponowana przez organizatorów formuła tych spotkań naukowych doskonale współgra z wpisaną w misję festiwalu ideą międzykulturowości, a forma gawędy nadaje im charakter rozmowy. W takiej atmosferze łatwiej o rozumienie odmienności kulturowych i wzmacnianie własnej tożsamości. Dialogowe interakcje kształtują bowiem postawę akceptacji innych i siebie. To ważny problem edukacyjny, bo jak stwierdził Ryszard Kapuściński „XXI wiek będzie wielokulturowy, będzie wiekiem rozbudzonych ambicji. Ludzkość nie przeżyje go, jeżeli nie nauczy się tej podstawowej prawdy: że drugi ma [...] prawo do tego, by być uznanym" („Press", 15 lutego 2006).

Zapoczątkowana tą publikacją seria w zamierzeniu jej redaktorów ma mieć charakter interdyscyplinarny i przekrojowy, tj. nie będzie koncentrować się na zjawiskach monokulturowych ujmowanych tylko z jednej perspektywy. Stąd też zapraszanymi na te spotkania gośćmi będą antropolodzy, etnolodzy, folkloryści, etnolingwiści, kulturoznawcy, historycy, socjolodzy, muzykolodzy, dziennikarze, wydawcy i działacze kultury z różnych ośrodków naukowych w Polsce. Powstała w ramach współpracy Instytutu Filologii Polskiej UMCS i GOKSiR-u w Mielniku publikacja przeznaczona jest dla wszystkich zainteresowanych zachowaniem dziedzictwa kulturowego.

J.Sz.

Urszula Tomasik
Gminny Ośrodek Kultury, Sportu i Rekreacji, Mielnik

Historia mielnickich dialogów muzycznych

Podlasie jest fenomenalnym regionem w skali Polski. To tylko Tu można znaleźć wielokulturowość, wieloreligijność. Tu ścierają się i uzupełniają wzajemnie różne kultury, tworząc specyficzny „tygiel kulturowy". Na Podlasiu mieszkali zarówno Rusini, jak i Polacy z Mazowsza. W tym regionie w XVI wieku znaleźli schronienie Żydzi wygnani z Hiszpanii i Niemiec.Tu zostali osadzeni przez Jana III Sobieskiego Tatarzy. W XIX wieku znaleźli się tutaj starowiercy prześladowani przez cerkiew prawosławną w Rosji.

O wielokulturowych tradycjach samego Mielnika świadczy to, iż to właśnie tutaj 510 lat temu podpisano dokument unii mielnickiej pomiędzy Koroną Królestwa Polskiego a Wielkim Księstwem Litewskim. Unii, której postanowienia tworzyły wielonarodową Rzeczpospolitą na blisko siedemdziesiąt lat przed unią lubelską i ustanawiała Rzeczpospolitą jako państwo wielu narodów. Te tradycje wielokulturowości, obecne na naszych terenach od niemalże początku państwowości polskiej, stanowią dziedzictwo, którego kultywowanie jest naszym obowiązkiem.

Od 1990 roku w przepięknej nadbużańskiej scenerii odbywa się Międzynarodowy Festiwal „Muzyczne Dialogi nad Bugiem". Punktem wyjściowym dla naszego kulturowego dialogu jest oczywiście muzyka – ta sfera kultury, która od wieków towarzyszyła człowiekowi w każdej formie jego aktywności. Pragniemy jednak, by muzyka nie była tylko bodźcem do prezentacji muzycznego oblicza różnych kultur takich, jakimi były one dawniej wraz z nieodłącznym dla muzyki tańcem. Chcemy też ukazać dialog międzypokoleniowy, dając możliwość spotkania twórców dawnej muzyki ludowej z przedstawicielami współczesnych nurtów inspirujących się folklorem. Podczas festiwalu organizujemy również warsztaty tańca oraz gry na różnorodnych instrumentach.

Nasze dialogi są również inspiracją do szerszej prezentacji dorobku kultur także w ich pozamuzycznym wymiarze. Z tego względu organizujemy cykl konferencji związanych z kulturą. Wszystko to ma na celu nie tylko przybliżenie specyfiki poszczególnych grup narodowościowych, ale i uchwycenie pewnych podobieństw charakterystycznych dla szerszych kręgów kulturowych.

Pomysłodawcą „Muzycznych Dialogów nad Bugiem" był miejscowy artysta, Mielniczanin z wyboru, Jarosław Wiszenko. Początkowo festiwal miał być muzycznym dialogiem kultury polskiej i ukraińskiej.

Rozpoczęto poszukiwania miejsca na realizację projektu. Wybór padł na uroczysko Topolina – miejsce ocienione topolami, przyjazne osobom starszym, w którym znajdowała się drewniana scena z lat osiemdziesiątych XX wieku.

Pierwsze „Muzyczne Dialogi nad Bugiem" odbyły się w 1990 roku. Organizatorami byli: Wójt Gminy Mielnik, Gminny Ośrodek Kultury, Sportu i Rekreacji w Mielniku oraz Związek Ukraińców Podlasia.

W 1998 roku do współpracy przy organizacji projektu zaproszono Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne. Były to pierwsze i ostatnie „Muzyczne Dialogi nad Bugiem" współorganizowane przez Wójta Gminy Mielnik, Gminny Ośrodek Kultury, Sportu i Rekreacji w Mielniku, Związek Ukraińców Podlasia oraz Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne. W następnym roku Ukraińcy wycofali się z współorganizacji projektu. W tym roku w miejscu drewnianej sceny zbudowano również nową, zadaszoną. Wokół sceny zamontowano drewniane ławki.

W 2000 roku rozszerzono formułę festiwalu – do nazwy „Muzyczne Dialogi nad Bugiem" dodano „Ogólnopolskie Prezentacje Kultury Mniejszości Narodowych i Etnicznych". Od tego czasu były to prezentacje kultur: rosyjskiej, litewskiej, białoruskiej, ukraińskiej, słowackiej, czeskiej, niemieckiej, greckiej, żydowskiej, kurpiowskiej oraz kaszubskiej. Zaproszono ambasadorów Federacji Rosyjskiej – Siergieja Razowa, Republiki Litewskiej – Antanasa Valionisa, Republiki Białoruś – Nikołaja Kreczko, Republiki Ukraina – Dmytra Pawłyczko, Republiki Słowackiej – Magdę Vasarovą, Republiki Czeskiej – Jana Misiarza, Republiki Federalnej Niemiec – Franka Elbe, Izraela – Szewacha Weissa. Honorowymi Patronami byli: Marszałek Sejmu – Marek Borowski, Premier – Włodzimierz Cimoszewicz oraz Prezydent – Aleksander Kwaśniewski.

W kolejnych edycjach „Muzycznych Dialogów nad Bugiem" na scenie prezentowały się m.in.: białoruskie zespoły Kupalinka, Katrynka, rosyjski – Rossiczi, litewski – Klumpe, romski – Perełka, grecki – Zorba, czeski – Valaski Vojevoda, cygański – Don Wasyl, ukraiński – Hajdamaky, Męski Zespół Muzyki Cerkiewnej pod kierownictwem ks. Szurmaka, zespoły klezmerskie oraz wiele innych.

Oprócz muzyki prezentowano także rękodzieło ludowe: koronkarstwo, wikliniarstwo, garncarstwo oraz publikacje wydawnicze poszczególnych mniejszości.

W 2005 roku do współorganizacji zaproszono Urząd Marszałkowski w Białymstoku oraz Starostwo Powiatowe w Siemiatyczach.

Od 2010 roku zmieniono lokalizację „Muzycznych Dialogów nad Bugiem". Od tego czasu festiwal jest organizowany u podnóża Góry Zamkowej. Organizatorem jest Gminny Ośrodek Kultury, Sportu i Rekreacji w Mielniku.

Z roku na rok staramy się podnosić poziom artystyczny imprezy, która już na stałe wpisała się do kalendarza imprez kulturalnych województwa podlaskiego. Do współorganizatorów „IX Muzycznych Dialogów nad Bugiem" dołączył Zarząd Białoruskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego w Polsce i przy współ-

pracy z Centralną Radą Romów w Polsce pomógł w ich organizacji. Dzięki nim swoją kulturę obok polskiej i ukraińskiej zaprezentowali Białorusini i Romowie. Po tym wydarzeniu festiwal funkcjonował pod nazwą „Muzyczne Dialogi nad Bugiem – Ogólnopolskie Prezentacje Kultury Mniejszości Narodowych i Etnicznych w Polsce”, a na scenie w Topolinie prezentowały się następujące kultury: polska, ukraińska, białoruska, litewska, rosyjska, żydowska, romska, tatarska, łemkowska, czeska, niemiecka, słowacka, grecka, celtycka, góralska, kurpiowska, kaszubska. „XII Muzyczne Dialogi nad Bugiem” pod honorowym patronatem Marszałka Sejmu RP – Marka Borowskiego mogły gościć również zespoły z innych kontynentów.

W roku 2013 odbyła się 23. edycja „Muzycznych Dialogów nad Bugiem”. Wystąpiły m.in. zespoły z Meksyku, Hiszpanii, Senegalu, Ukrainy oraz z Polski (Hoyraki, Prymaki, Czeremszyna, Cygańskie Czary).

Obecnie, festiwal jest niepowtarzalnym wydarzeniem, w którym następuje poznanie się, zrozumienie i poszanowanie innych kultur. Jest spotkaniem łączącym, jak wydawać by się mogło, odległe kultury.

Małgorzata Dziekanowska
Instytut Socjologii UMCS, Lublin

Kultura ludowa w perspektywie socjologicznej

Kultura ludowa jest przedmiotem zainteresowania wielu dziedzin nauki między innymi etnografii, socjologii i antropologii kulturowej. Każda z dyscyplin w nieco inny sposób ujmuje to pojęcie. W socjologii odwołanie się do ludu, jako warstwy wytwarzającej kulturę tradycyjną, często wiąże się z wielorakimi wartościowaniami. W literaturze przedmiotu dominują dwa modele analizy kultury ludowej. Pierwszy z nich oparty jest na *continuum* kultura ludowa – kultura narodowa i odnosi się do miejsca oraz roli kultury ludowej w kulturze narodowej, drugi oparty jest na opozycji kultura ludowa – kultura elitarna. Teoretyczne koncepcje kultury ludowej są przedmiotem rozważań zawartych w pierwszej części artykułu.

Część druga poświęcona jest przemianom kultury ludowej. Często są one tłumaczone czynnikami historycznymi i wiązane z procesami różnicowana rozwoju gospodarczego, nierównego dostępu warstw społecznych do dóbr pożądanych oraz przemianami struktury społecznej. Model jej badania obejmuje zmiany organizacji pracy w gospodarstwie rolnym, jak również zmiany jego charakteru, wielkości, dochodu, struktury zawodowej mieszkańców wsi, struktury rodziny, przemiany jej funkcji i miejsca w strukturze społeczności lokalnej. W konsekwencji zmianie uległa pozycja jednostki, jej potrzeby i aspiracje, udział w procesie zmian struktur społecznych i uczestnictwo w kulturze. W znacznym stopniu przemiany te związane były z intensywną industrializacją i urbanizacją kraju.

W ostatnich dziesięcioleciach na wsi dokonały się istotne zmiany ekonomiczne, polityczne i społeczne, co zaowocowało wielorakim jej zróżnicowaniem. Na wsi mieszkają przedstawiciele różnych kategorii zawodowych i warstw społecznych, zarówno potomkowie rolniczych rodzin wiejskich, jak i nowi przybysze o miejskim rodowodzie. Jak wskazują badania, współcześnie inna jest kompetencja kulturowa mieszkańców wsi, inny jest sposób ich włączenia we wspólnotę narodową i obywatelską.

Koncepcje teoretyczne

Kultura ludowa jest przedmiotem zainteresowania wielu dziedzin nauki, między innymi etnografii, socjologii i antropologii kulturowej. Każda z dyscyplin w nieco inny sposób ujmuje to pojęcie. Ponadto, trudność w jego zdefiniowaniu wiąże się z rozbieżnościami w definiowaniu kultury w ogóle. Antonina Kłoskowska wyróżnia sześć typów definicji kultury: 1) opisowo-wyliczające – wymieniają poszczególne jej dziedziny; 2) historyczne – kładą nacisk na dziedziczenie dorobku poprzednich pokoleń i znaczenie tradycji; 3) normatywne – zwracają uwagę na zespół reguł rządzących życiem danej społeczności; 4) psychologiczne – podkreślają istnienie takich mechanizmów psychicznych, jak uczenie się czy wytwarzanie nawyków; 5) strukturalistyczne – wskazują na całościowy charakter

kultury i wzajemne powiązania jej dziedzin; 6) genetyczne – przeciwstawiają istotę kultury naturze, kultura stanowi efekt społecznego współżycia ludzi (Kłoskowska 1980: 9-90, por. Bukraba-Rylska 2008).

Niemniej trudności dostarcza zdefiniowanie kultury ludowej. Według Wojciecha Burszty, bywa ona określana jako suma wytworów ukształtowanych bądź używanych w ramach wiejskiej społeczności lokalnej. Czasem jako zbiór wzorów, norm i wartości rozwiniętych przez warstwę chłopską, innym razem najpierwotniejszy model kultury (Burszta 1999: 117-199). Dodatkowe trudności wiążą się z użyciem określeń „ludowa", „chłopska" bądź „tradycyjna". Jak wskazuje Izabella Bukraba-Rylska, określenia te implikują kolejne trudności definicyjne. Jeżeli kulturę ludową odniesiemy do warstw związanych ze wsią i rolnictwem, to autorka stawia pytanie, którą z licznych grup mieszkających na wsi i zajmujących się w ten bądź inny sposób rolnictwem należy brać pod uwagę: gospodarzy, rzemieślników, służbę chłopską i folwarczną czy bezrolną biedotę? Niektórzy badacze skłonni są do odnoszenia tego terminu do kultury chłopów pańszczyźnianych bądź po uwłaszczeniu, inni do kultury chłopskiej z okresu XX-lecia międzywojennego (Bukraba-Rylska 2008: 465).

Odwołanie się do ludu, jako warstwy wytwarzającej kulturę tradycyjną, często wiąże się z wielorakimi wartościowaniami. Pierwsze dotyczą roli podmiotu wytwarzającego kulturę, a kluczową kwestię w tych ustaleniach stanowi świadomość społeczna tej warstwy. Według Izabelli Bukraby-Rylskiej, jeśli przyjmiemy, że lud stanowi pewną wspólnotę etniczną, warstwy tzw. niższe, utożsamiane z fundamentem narodu, podporządkowane i upośledzone, zwane niekiedy masami ludowymi, wówczas kultura ludowa jawi się jako zbiór elementów używanych przez lud, choć przejętych od innych grup społecznych. Ludowe w tym kontekście oznacza przeznaczone do rozrywki, oświecenia, umoralnienia ludu. Będą to rzeczywiste, choć niekoniecznie uświadamiane przez lud, postawy i dążenia. Przyjmując istnienie świadomości społecznej ludu, będzie on utożsamiany z kręgami kultywującymi najstarsze, wysoko cenione dla swych walorów historycznych, ale też artystycznych, tradycje narodu. Kultura ludowa będzie wówczas definiowana jako wszystko to, co tradycyjne, a nawet reliktowe, żywiołowe, naiwne, związane bezpośrednio z rzeczywistością, oryginalnością, świeżością (Bukraba-Rylska 2008: 466).

Zdaniem Wojciecha Burszty, kultura ludowa jako odrębna jakość ukształtowała się w okresie feudalizmu, a jej rozkwit przypadł na wiek XIX. Paradoksalnie jednak, w tym samym czasie zaczęto dostrzegać jej stopniowy zmierzch jako zwartego zespołu sądów i praktyk (Burszta 1999: 116). Jak zauważa autor, już w połowie XIX wieku Ryszard Wincenty Berwiński zaprzeczył romantycznym wyobrażeniom o oryginalności i archaiczności kultury ludowej i udowadniał pochodzenie większości jej elementów z zapożyczeń. Podobnego zdania był niemiecki etnolog Hans Naumann, według którego kultura ludowa w swym podstawowym zrębie jest zbiorem elementów wtórnych, które przedostały się na

wieś z warstw wyższych i w takiej kalekiej postaci trwają wśród ludu. Pośrednie stanowisko zajmował Jan Stanisław Bystroń, twierdząc, że część treści znalazła się w kulturze ludowej jako odpad kulturowy z warstw wyższych, część jest zaś oryginalnym tworem środowiska wiejskiego (Burszta 1999: 116).

W literaturze przedmiotu dominują dwa modele analizy kultury ludowej. Pierwszy z nich oparty jest na *continuum* „kultura ludowa – kultura narodowa" i odnosi się do miejsca oraz roli kultury ludowej w kulturze narodowej, drugi oparty jest na opozycji „kultura ludowa – kultura elitarna". Zarysowuje się tutaj kolejna linia wartościującego podziału odnosząca się do relacji między tymi dwoma typami kultury. Początkowo określane jako tradycja „mała" i „wielka", z czasem zostały zastąpione wartościującym podziałem na kulturę „niską" i „wysoką" (Bukraba-Rylska 2008: 477).

Badacze są na ogół zgodni, że kultura ludowa jest częścią ogólnej kultury narodu. Często jest traktowana jako jej źródło oraz istotny element tożsamości narodowej. Szczególnie w okresie schyłku i upadku Rzeczypospolitej szlacheckiej i na początku kształtowania się nowoczesnego pojęcia narodu stawiano znak równości pomiędzy tym, co ludowe i narodowe. Zdaniem Anny Kutrzeby-Pojnarowej, kultura ludowa utożsamiana przede wszystkim z modelem życia chłopów tego czasu i przeciwstawiana podlegającej wpływom kosmopolitycznym kulturze elity kraju, była uznawana za skarbnicę wiedzy o narodzie, jego genezie i osobliwościach (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 7).

Przemiany kultury często są tłumaczone czynnikami historycznymi i wiązane z procesami różnicowana rozwoju gospodarczego, nierównego dostępu warstw społecznych do dóbr pożądanych oraz przemianami struktury społecznej. Z tego też względu, zdaniem autorki, kultura ludowa traktowana jest jako kategoria historyczna i jako taka jest:

> [...] zamknięta w ramach epok historycznych, charakteryzujących się polaryzacją gospodarczą i społeczną, jest jakby kulturą epoki minionej, kulturą „tradycyjną" i zamierającą (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 6).

Nie oznacza to, że kulturę ludową należy analizować wyłącznie jako zjawisko charakterystyczne dla przeszłości. Należy ją włączyć w szeroko pojmowane podłoże historyczne, gdyż jak zauważa Izabella Bukraba-Rylska:

> [...] podłoże historyczne nigdy nie rozpływa się bez śladu. Jego elementy mogą odrywać inną niż kiedyś rolę, wchodzić w skład odmiennych niż dawniej całości, albo zgoła nie być rozpoznawane przez współczesnych jako relikty przeszłości, co nie zmienia faktu, że nadal trwają, są w nowy sposób funkcjonalne, a przypisane im reguły postępowania – zakodowane w społecznej podświadomości – w dalszym ciągu kierują działaniami ludzi (Bukraba-Rylska 2008: 473).

Poza uwzględnieniem roli podłoża historycznego szczególne znaczenie dla socjologicznej refleksji nad kulturą ludową miało odrzucenie sztywnego podziału

na 3 działy: kulturę materialną, duchową i społeczną i analizowanie wybranego aspektu kultury w jego związkach z pozostałymi. Pozwoliło to na uwzględnienie również komponentu ludzkiego obecnego w zachowaniach i postawach. Jak podkreśla Antonina Kłoskowska:

> [...] sztuka, wierzenia i wiedza ludowa splatają się ze sobą. Wszystkie razem są zaś powiązane z praktyką: z pracą, regulacją stosunków społecznych, z organizacją życia indywidualnego i zbiorowego. Kultura symboliczna funkcjonuje w codziennej praktyce życia tradycyjnych ludowych społeczności, a jej działanie nasila się w sytuacjach świątecznych, ale się do nich nie ogranicza (Kłoskowska 1991: 42).

W związku z tym w ramach kultury ludowej wyodrębniono sferę produkcji, wymiany i konsumpcji materialnej (zajęcia rolnicze i hodowlane, przemysł domowy, rzemiosło i chałupnictwo, budownictwo, wyposażenie mieszkań, pożywienie, odzież, handel chłopski), życie społeczne wsi (kwestie społeczności lokalnych, rodziny, więzi społecznych, władzy i autorytetu, systemu oświaty, wsi rolniczo-usługowych i przemysłowych), system wierzeń i wiedzy ludowej (religijność, wiedza, zwyczaje rodzinne oraz cykliczne, doroczne obrzędy, zwyczaje towarzyskie, zawodowe i okolicznościowe) oraz kulturę artystyczną (sztuka, muzyka, taniec, folklor słowny) (Bukraba-Rylska 2008: 482).

W połowie lat 60. dwudziestego stulecia w polskiej etnografii zaczęto postulować konieczność podjęcia studiów nad zagadnieniami teorii kultury, zwłaszcza nad czynnikami i mechanizmami zmiany. W badaniach odstąpiono od studiów porównawczych i uwzględniano nie tylko zróżnicowanie przestrzenne, regionalne, ale również periodyzację i procesualny charakter zmian kultury. Pojawiły się liczne prace monograficzne nie tylko pojedynczych wsi, ale również regionów. Zamiast opisu konkretnych faktów umiejscowionych w czasie i przestrzeni przystąpiono do generalizacji historycznej oraz refleksji teoretycznej (Bukraba-Rylska 2008: 482).

Przemiany kultury ludowej

Etnografowie przyjmują, że właściwa kultura ludowa w Polsce rozpoczyna się wraz z utrwalaniem państwowości, a więc od schyłku X wieku. W toku jej rozwoju wyróżniają etapy związane w warunkami gospodarowania i przemianami politycznymi. Za istotne dla jej rozwoju uważają okres kolonizacji i nasilenia gospodarki towarowej (XIII – XV wiek), okres organizowania, rozwoju i likwidacji gospodarki folwarczno-pańszczyźnianej (od połowy XV wieku po uwłaszczenie), ze szczególnym uwzględnieniem okresu jaki zapoczątkowały rozbiory Polski, okres międzywojenny oraz najnowszy od zakończenia II wojny światowej (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 254-259).

Punktem wyjścia dla analiz empirycznych i ustaleń teoretycznych, również dla socjologów wsi, jest model kultury chłopskiej skonstruowany przez Kazimierza Dobrowolskiego (1966: 76-110). Chłopską kulturę tradycyjną definiował jako wszelką spuściznę, którą ustępujące generacje przekazują pokoleniom wchodzącym w życie. Wykorzystywała ona specyficzne środki transmisji społecznej. Oparte były one na ustnym przekazie międzypokoleniowym oraz na zasobach pamięci członków grupy. Z tego też względu szczególnego znaczenia nabierały styczności bezpośrednie, zespołowe wykonywanie pracy czy korzystanie z technik mnemonicznych (np. istnienie schematów działań praktycznych ujętych w zwięzłe wierszowane formuły). Wymuszało to niejako trwałość tradycyjnego zasobu motywów, wątków, kształtów, barw i ornamentów.

Brak mechanicznych środków utrwalenia dorobku kulturowego sprawił, że wierne przekazywanie było niezwykle trudne, a rozszerzanie się nowych wynalazków przebiegało w sposób niejednolity. Ograniczona też była możliwość przenoszenia dorobku kulturowego z pokolenia na pokolenie, zarówno pod względem ilości elementów kulturowych, jak dokładności i trwałości przekazu. Wpływało to na mechanizmy selekcji dziedzictwa kulturowego. Z nowej twórczości przedstawicieli żyjącej generacji tylko część wchodziła do zasobów kultury, a głównym czynnikiem sprzyjającym ich utrzymywaniu była przydatność. Na zapomnienie skazane były również wytwory, które miały charakter indywidualny i wynikały z uzdolnień jednostek, a nie zostały zobiektywizowane za życia twórców.

Specyficznym mechanizmem selekcji była zmiana sytuacji materialnej chłopstwa. Drobnorolni chłopi, którzy przechodzili do warstw zamożnych, łatwiej porzucali niektóre elementy kultury związanej z kategoriami ludności wiejskiej gorzej sytuowanej. Łatwiej też przejmowali niektóre urządzenia materialne od klas panujących. Za czynniki sprzyjające kształtowaniu się kultury ludowej Kazimierz Dobrowolski uznał także trwałość osiedlenia społeczności wioskowych, zajęcia rolnicze oparte na niskim poziomie sił wytwórczych, znaczny stopień samowystarczalności gospodarki naturalnej oraz małą wymianę towarową. Trwałości kultury chłopskiej sprzyjała względna izolacja przestrzenna i świadomościowa, mała ruchliwość społeczna, zwłaszcza pionowa oraz patriarchalny ustrój rodziny chłopskiej. Ten ostatni wiązał się z wysokim autorytetem osób starszych, które stanowiły główne źródło wiedzy o pracy, świecie i życiu, z której czerpały młodsze generacje. Zazdrośnie strzeżone tajemnice dotyczące sposobów działania, uprawy czy hodowli były przekazywane tylko wybranym (np. najstarszemu synowi obejmującemu gospodarstwo). Było to też powodem uzależnienia dzieci od rodziców. Zdaniem Kazimierza Dobrowolskiego, swoisty autorytet legitymizowany tradycją posiadały również urządzenia kulturowe, które również autorytarnie oddziaływały na jednostki. Sprzyjał temu powolny rytm rozwoju kultury tradycyjnej, dzięki czemu wytwarzało się poczucie trwałości urządzeń i przeświadczenie o ich wartości. Racjonalna i świadoma motywacja działań oraz

wyjaśnianie słuszności postępowania odgrywało nieistotną rolę. Odwołanie się do tradycji utrwalonej w przekonaniu, że „tak robili nasi przodkowie", było wystarczającym argumentem.

Tradycjonalizm kultury chłopskiej utrwalało ubóstwo perspektywy historycznej. Chłopi jako warstwa społeczna nie wykształcili świadomości narodowej. Pamięć przeszłości miała w zasadzie charakter lokalny i dotyczyła głównie wydarzeń, które swą niezwykłością i skutkami zostawiły w przeżyciach ludzi głębokie ślady (np. głody, pomory, wojny, również te toczone z dworem). Na wpływy zewnętrzne wieś zaczęła się otwierać wraz ze wzrostem wymiany towarowej z miastem, rozwojem szkolnictwa i oświaty oraz ruchów społecznych i politycznych na wsi.

Inną cechą kultury ludowej, świadczącą również o zróżnicowaniu strukturalnym wsi, jest silna tendencja do uniformizmu kulturowego. Znajduje ona wyraz w nacisku społecznym, aby w ramach określonych warstw społecznych wsi istniała jednorodność podstawowych instytucji społecznych oraz treści ideologicznych. Lęk przed sankcjami był ważnym czynnikiem utrzymywania się określonych wzorów we wszystkich dziedzinach życia. Kazimierz Dobrowolski zaznacza, że znaczącą rolę w tworzeniu wartości kulturowych odgrywała biedota, która była nosicielką wiedzy technicznej i produkcyjnej. Z niej rekrutowali się bednarze, kołodzieje, cieśle, kowale, garncarze, tkacze i artyści wiejscy. Oni utrzymywali tradycyjne zwyczaje, jak na przykład *chodzenie z turoniem*, gdyż stanowiło to dla nich źródło dochodów (Dobrowolski 1966: 76-110).

Tradycyjnej kultury ludowej nie można rozpatrywać z pominięciem chłopskiego świata wartości. Zdaniem Józefa Styka, jego cechą charakterystyczną była hierarchiczność. Chłopską wizję świata można podzielić na kilka płaszczyzn. Najważniejszą stanowi kosmologia, której uszczegółowieniem jest eschatologia oraz tanatologia. Kolejna dotyczy wartości intrapersonalnych, wśród których autor wyróżnia autokreacyjne i autoperfekcyjne. Trzecią sferę chłopskiego systemu wartości odnosi do drugiego człowieka oraz do grupy społecznej i określa ją jako wartości interpersonalne (Styk 1993: 17).

Świat jawił się chłopu jako spójna, zhierarchizowana całość, będąca dziełem potężnego i mądrego Boga, który swój początek i koniec miał w akcie stwórczym. Człowiek, jako najdoskonalsza istota na ziemi, jest zarazem tylko cząstką świata, a jego życie i praca są ujęte w naturalne ramy przyrodnicze. Solidarność człowieka z przyrodą ma swoje źródło nie tylko w dziecięctwie Bożym, ale także we wspólnocie losu, przemijania i poczuciu komplementarności. Postawę chłopa względem przyrody cechował z jednej strony utylitaryzm, z drugiej quasi-mistycyzm oraz odczucie piękna natury i jej celowości.

Ziemia była podstawowym składnikiem świata przyrody. Potrafiła się odwdzięczyć za dbałość o nią i wynagrodzić dobrą pracę. Często określana jako święta, narażona była na znieważenie. Podobnie jak inne żywioły można było ją obrazić na różne sposoby. Jak zauważa Józef Styk:

> [...] wydaje się, że podstawowym aspektem kosmologicznym wartości ziemi dla chłopa jest jej trwałość. W przeciwieństwie do jednostek, rodzin, pokoleń, a nawet gospodarstw, które przemijają, ona jest wieczna (Styk 1988: 62).

Silne związki ze światem przyrody szczególnie odczuwano w momentach przełomowych, np. przyzimki, przedwiośnie, wschód i zachód słońca.

W chłopskim świecie istotne miejsce zajmowały również wytwory człowieka. Każdy z nich obdarzony był nie tylko istnieniem i cechami obiektywnymi, ale posiadał również swoją indywidualność. Reifikacja przedmiotów refleksji jest szczególnie widoczna w odniesieniu do symboli wiary, zwłaszcza sztuki wyobrażeniowej, co skutkowało silnym sensualizmem religijności ludowej. Preferowano zbiorowe formy religijności, wśród których najbardziej ceniono zachowania rytualne. Spełnianie praktyk religijnych często miało zabarwienie magiczne, szczególnie widoczne w przypadku zaniechania praktyki, np. niepoświęcenie ziarna siewnego mogło przynieść nieurodzaj. Magiczno-religijny system wierzeń nie uznawał sprzężeń przyczynowo-skutkowych. Personifikowano przyrodę i przypisywano jej ukryte, magiczne siły. Obawa przed zemstą sił mistycznych hamowała wprowadzenie udoskonaleń we wszystkich dziedzinach kultury. Aspekt przyrodniczo-techniczny oraz świadomość zależności między czynnikami produkcji a wynikami pracy pojawiły się w sytuacji obejmowania gospodarstw przez młodych rolników. W istotny sposób wpłynęło to na pogłębienie dystansu międzypokoleniowego.

Religia w społeczności wiejskiej pełniła ważną funkcję integracyjną (zarówno na płaszczyźnie rodzinno-sąsiedzkiej, wioskowo-parafialnej i ponadlokalnej), jak również legalizacyjną i kontrolną. Oprócz wyżej wymiennych należy wskazać na społeczno-towarzyskie funkcje religii w społeczności wiejskiej. Przejawiały się one nie tylko w rozbudowanej obrzędowości, ale również w zwyczajach dnia powszedniego. Częstotliwość i regularność praktyk religijnych stwarzała także dogodne okazje do kontaktów towarzyskich. W szczególności wymiar społeczno-towarzyski posiadały uroczystości rodzinne związane z rytami przejścia, odpusty parafialne czy peregrynacje obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej (Styk 1999: 123-126). Jak zauważa Józef Styk, pod względem wyznaniowym wieś była środowiskiem homogenicznym, a nawet monolitycznym. Globalna deklaracja wiary wynikała przede wszystkim z pojmowania jej jako dziedzictwa ojców, nie towarzyszyła jej jednak teoretyczna wiedza religijna. Prawdy wiary stanowiły wartości odświętne, regularnie przypominane przez kaznodziejów i spowiedników. W praktyce zachodziły zatem duże rozbieżności między wyznawaną religią a jej nakazami moralnymi. Doktrynalna powierzchowność oraz znikomy wpływ wiary na postępowanie były rekompensowane silnym konformizmem grupowym i pobożnością zbiorową (Styk 1999: 127).

Do istotnych cech – wartości intrapersonalnych chłopa – Józef Styk zalicza rzetelność i pracowitość. Ta ostatnia była najsilniej zinterioryzowaną normą mo-

ralną. Oznaczała rodzaj mistycznego zespolenia ze światem przyrody, stanowiła udział w kreacyjnej mocy Boga i obowiązek religijny. Praca determinowała także dualizm chłopskiej wizji struktury społecznej. Wszystko, co wiązało się z pracą fizyczną, należało do znanego i własnego świata wartości, natomiast wartości intelektualne i artystyczne należały do świata „pańskiego" (Styk 1988: 229). Sakralny wymiar pracy uległ zachwianiu w wyniku mechanizacji rolnictwa i wraz z pojawieniem się możliwości podjęcia pracy zarobkowej poza gospodarstwem. Norma pracowitości, choć ciągle pożądana i akceptowana, nie była już tak rygorystycznie przestrzegana.

Obok pracowitości, ważne miejsce w systemie aksjologicznym chłopa zajmowało oszczędzanie, zaradność i gospodarność, przejawiająca się w porządku w domu, zagrodzie i na polach gospodarza. Cechy te były nie tylko postulowanym wzorem osobowości, ale w połączeniu ze stanem posiadania ziemi oraz pracowitą i wzorową rodziną stanowiły powszechnie uznane kryterium prestiżu społecznego. Konsekwencją wysokiego prestiżu społecznego było posiadanie autorytetu w społeczności lokalnej. Opierał się on na środowiskowych zasadach życia społecznego przejawiających się w bezwarunkowym poszanowaniu starszych, stosowaniu kryteriów moralnych oraz kierowaniu się poczuciem honoru w stosunkach międzyludzkich (Styk 1988: 22).

Świadomościowa izolacja tradycyjnej wsi sprawiła, że kultura i obyczaj chłopski były niejako poza czasem, od zawsze. Przez wieki zamknięta i samowystarczalna, wyjaśniała cały system przyrodniczy i świat pozazmysłowy, zawierała praktyczne wskazówki życiowe, informacje o charakterze techniczno-zawodowym, normowała stosunki międzyludzkie.

Niemal całe życie chłopa przebiegało w zamkniętej przestrzeni geograficznej i społecznej, która stanowiła dla niego swoisty mikrokosmos. Wspólne terytorium stanowiło naturalną bazę dla życia wsi. Zamknięty system społeczny wytwarzał własną specyficzną kulturę, rządzącą się wewnętrznymi prawami trwania i rozwoju. *Orbis interior* był światem własnym, bliskim i bezpiecznym.

Wpływała ona również na charakter wartości interpersonalnych. Skutkowała przede wszystkim poczuciem solidarności grupowej i wyznaczała kryteria samooceny. Czynnikiem stabilizującym było poczucie własnej odrębności oraz zespół wyobrażeń o wartości swojej grupy i jej kultury. Odrębność kulturowa prowadziła do przekonania o wyższości własnej grupy. Świat zewnętrzny, nieznany i niezrozumiały był wartościowany negatywnie. Poza rodziną, ziemią i pracą w gospodarstwie, lokalność stanowiła drugi zespół wartości podstawowych. Sprzyjało to powstawaniu stereotypów i uprzedzeń, które prowadziły często do antagonizmów z innymi społecznościami lokalnymi. Poczucie dystansu w stosunku do obcych przybierało formę nieufności, która przybierała dość skrajną postać w stosunku do przedstawicieli „wyższych" warstw społecznych, natomiast względnie szybko znikała w odniesieniu do chłopa z innych terenów. Wynikało

to z kompleksu niższości tej warstwy społecznej oraz ze świadomościowej repliki wielopokoleniowego poddaństwa.

Silne więzi lokalne dawały jednostkom i rodzinom poczucie bezpieczeństwa i stanowiły swoiste zaplecze społeczne o znacznym stopniu akceptacji dla członków własnej grupy. Podstawę życia stanowiła zasada solidarności, która obowiązywała nie tylko w ramach rodziny. Samodzielność i względna samowystarczalność rodzin nie oznaczała całkowitej niezależności od innych. Istniały stałe współzależności i wzajemne świadczenia usług. Konieczność współdziałania lokalnego przybrała pod koniec XIX wieku struktury społeczno-organizacyjne, np. w postaci ochotniczych straży pożarnych (Styk 1988: 82-87).

Wraz z przełamaniem izolacji wsi zaczęły się rozwijać zainteresowania intelektualne chłopów. Najwcześniej społeczną akceptację zyskało czytanie książki do nabożeństwa i żywotów świętych. Potem nastąpiło przejście do literatury świeckiej oraz prasy. Zaczęły się różnicować postawy wobec członków społeczności przejawiających zainteresowania intelektualne. Początkowy dystans i nieufność z czasem zastąpił prestiż i chęć naśladownictwa. Zdaniem Józefa Styka, czynnikiem, który kazał chłopu sięgnąć po książkę i gazetę na skalę społeczną, była ciekawość. Zanikanie izolacji świadomościowej wsi i dostęp do kultury symbolicznej rozbudziły zainteresowanie nowymi faktami, nawet tymi niezwiązanymi ze sferą praktyczną (Styk 1988: 74).

Rozwój kultury masowej sprawił, że w wewnętrzny system kultury wiejskiej wszedł informator zewnętrzny. Wniósł nowe elementy, nie zawsze przez chłopa akceptowane, a często również niezrozumiałe. Nieufność wobec nowości, przewaga elementów zastanych nad nowymi przekształciły tradycjonalizm w konserwatyzm i zachowawczość. Postawom proinnowacyjnym sprzeciwiały się silnie zakorzenione stereotypy sądów, ocen i sposobów postępowania oraz wizja ciągłości kulturowej, tradycji i stabilności. Nieufność wiązała się z uległością i pokorą, zwłaszcza wobec przedstawicieli warstw niechłopskich (Styk 1988: 75-77).

Zdaniem Józefa Styka, można powiedzieć, że model chłopa jako parafianina-katolika, w okresie międzywojennym został wyparty przez model chłopa-obywatela. W przeciwieństwie do heteronomicznego modelu pierwszego, którego kryteria tkwią poza społecznością lokalną, kryteria wartości modelu chłopa-obywatela, tkwią w gromadzie chłopskiej oraz w poczuciu roli chłopstwa w narodzie. Opierał się na rozwoju ruchu oświatowego i samokształceniowego, chłopskich organizacji samorządowych, gospodarczych i politycznych, współdziałaniu wsi w ramach systemu lokalnego i w ramach klasy społecznej oraz na krzewieniu i umacnianiu wartości profesjonalnych, m.in. przedsiębiorczości i innowacyjności (Styk 1988: 99-103). Lata międzywojenne to przede wszystkim refleksja nad znaczeniem wsi i chłopów w społeczeństwie, ujmowana w perspektywie agrarystycznej. W grupie tej dostrzegano podstawową i najważniejszą, z punktu widzenia niezawisłości państwa i dobrobytu narodu, siłę.

Najwięcej trudności w odtworzeniu modelu osobowości chłopa wiąże się z okresem powojennym. Według Stanisława Siekierskiego, w 1948 roku zdyskredytowane zostały podstawy ideowe kultury chłopskiej, a mianowicie gospodarka indywidualna jako system ekonomiczny i społeczny. Celem ówczesnych działań instytucji państwowych i wszystkich organizacji społeczno-politycznych była zmiana świadomości chłopskiej jako warunku budowy kolektywnego i państwowego rolnictwa. Koncepcja ta rozbijała spójność kultury chłopskiej. Gospodarstwo jako warsztat pracy przestało być głównym czynnikiem społecznym konstytuującym rodzinę chłopską. Przestał funkcjonować ideał chłopa-dobrego gospodarza. Do rangi autorytetu lokalnego czy klasowego został podniesiony członek społeczności wiejskiej, który nie dbał o gospodarstwo rolne traktowane jako interes prywatny, ale o dobro gromady, gminy i państwa.

Gospodarstwo indywidualne stało się symbolem zacofania, ciemnoty i prymitywizmu. Awans młodzieży wiejskiej był równoznaczny z porzuceniem gospodarstwa na rzecz pracy w fabryce.

> Los chłopa indywidualnego wpisany został w stereotyp człowieka żyjącego w prymitywnych warunkach, w anachronicznym środowisku, nieumiejącego samodzielnie wyzwolić się z zamkniętego kręgu swojej prymitywnej kultury (Siekierski 1983: 22).

Wszelkie próby nawiązywania do tradycji kultury chłopskiej były ośmieszane lub wręcz potępiane. Symbole oznaczające przynależność do kultury chłopskiej uznane zostały przez kulturę oficjalną za oznaki zacofania i niesprawiedliwości społecznej. Stereotyp bogatego chłopa i dobrego gospodarza był jednocześnie symbolem wyzysku, chciwości i wiary w gusła. W oficjalnym obiegu kultury akceptowane były jedynie te elementy kultury chłopskiej, które zdołały się oderwać od swoich źródeł i funkcjonować autonomicznie w postaci wytworów folkloru (Siekierski 1983: 22).

Utrwalanie tego negatywnego wizerunku chłopa wraz z działalnością ideologiczną licznych organizacji młodzieżowych, sprawiało, że młode pokolenie coraz częściej aspirowało do nowych wzorów życia. Narastała migracja młodych do życia bardziej nowoczesnego, czyli do pracy w mieście, poza rolnictwem, gdzie można było nauczyć się nowego zawodu. Sytuacja ta pogłębiała konflikty międzypokoleniowe i sprawiała, że gospodarstwa pozostawały bez spadkobierców. Nastąpił upadek nie tylko kultury chłopskiej, ale również upadłość ekonomiczno-produkcyjna powojennego rolnictwa

Ponadto, jak zauważa Stanisław Siekierski, dyskwalifikacja kultury chłopskiej wyzwalała autentyczne siły społeczne tkwiące w najbardziej pokrzywdzonej, pozostającej na służbie, grupie młodzieży wiejskiej. Rozbijało to wielopokoleniowy system autorytetów, dodatkowo stwarzało warunki do rozbicia kultury chłopskiej.

> Biedota bowiem nie mogła stanowić źródła jej rozwoju, ponieważ pozostawała ona w poważnym stopniu poza jej systemem, skłaniając się bardziej ku kulturze i ideolo-

> gii środowisk proletariackich. Społeczność zaliczana do warstwy biedniackiej związana była ze strukturą społeczną wsi słabymi więzami ekonomicznymi. Przechodziła do innej pracy w administracji wiejskiej i bez oporów emigrowała do innych środowisk i regionów. Dzieci biedniaków stawały się więc postaciami sztandarowymi, nosicielami nowych wzorców społecznych i ideowych (Siekierski 1983: 23).

W tej sytuacji rozpadały się całe gospodarstwa i wsie.

Procesy te były wspierane przez system kształcenia ideologicznego. Jego celem była walka z chłopską wiedzą niepisaną oraz z wiedzą niesioną przez kościół katolicki. Starano się koncentrować uwagę młodzieży głównie na życiu kulturalnym i sportowym, co sprzyjało również tworzeniu nowych nawyków. Masowe migracje młodzieży do miast sprzyjały rozluźnianiu związków z parafią. Straciła ona na znaczeniu jako stróż norm moralnych i obyczajowych. Piśmiennictwo propagandowe przedstawiało Kościół jako ostoję ciemnoty i zacofania, ośrodek wspierania wrogich sił klasowych. Coraz bardziej zanikała więź parafian z probostwem jako ośrodkiem życia społecznego. Zubożeniu uległo życie religijne. Zmniejszyła się manifestacyjna rola praktyk religijnych, a wiara coraz bardziej stawała się sprawą jednostki. Stanisław Siekierski podkreśla jednak, że nie zmieniła się funkcja kościoła jako ośrodka informacyjnego i kulturalnego w życiu niedzielnym młodzieży i dorosłych (Siekierski 1983: 24-25).

Najskuteczniejszym sposobem budowania naukowego poglądu na świat była szkoła. W latach 1945-1948 wzrosła dostępność do szkół średnich młodzieży chłopskiej. Jednakże zmiana perspektywy rozwoju rolnictwa spowodowała także zmianę systemu kształcenia. Zanikały potrzeby szkolenia niezbędnego do prowadzenia nowoczesnych gospodarstw indywidualnych, a całe szkolnictwo nastawione było w kierunku upowszechnienia kadr rolnictwa uspołecznionego. Rozbudowano szkolnictwo zawodowe, otwierające dostęp do szkół dających bardzo szybko kwalifikacje. Stanisław Siekierski stwierdza, że stanowiły one „rodzaj pompy ssąco-tłoczącej, która przerzucała młodych ludzi do innej kultury" (Siekierski 1983: 27).

Szkolnictwo ponadpodstawowe w praktyce nie kształciło kadr dla wsi. Powodowało odpływ potencjalnych autorytetów społecznych i zawodowych, głównie do klasy robotniczej, rzadziej do inteligencji. Jak podkreśla autor „była to praktyka eksploatacji wsi, nie zaś jej bogacenia intelektualnego. Spośród ludzi wykształconych na wsi pozostawał nauczyciel i ksiądz, bardzo rzadko agronom" (Siekierski 1983: 27).

Młodzież wykształcona i kształcąca się w mieście wprowadzała do kultury swojej wsi nowe elementy kultury oficjalnej poznane w szkole oraz propagowała formy kultury miejskiej, jak kino, radio, prasę, książkę, ubiór, muzykę rozrywkową. Również polityka państwa główny nacisk kładła na bezpośrednie dotarcie do odbiorcy wiejskiego treści kultury oficjalnej przez środki masowego przekazu. Upowszechniano prasę i radio, rozwijano sieć bibliotek publicznych oraz klubów i świetlic państwowych. Jak słusznie zauważa Stanisław Siekierski, był to w poli-

tyce kulturalnej PRL jedyny okres, kiedy budowa infrastruktury i produkcja dóbr kultury wyprzedzała potrzeby duchowe odbiorców. Przy okazji bardzo dbano, aby systematycznie nasycać kulturę wiejską treściami sprzyjającymi kształtowaniu postaw aprobujących kolektywizację (Siekierski 1983: 28-30).

Szczególnie otwarta na nowe media była młodzież pozostająca na wsi, dla której radio często stanowiło jedyną rozrywkę. Poza programem ideowo-propagandowym wprowadzało ono w życie wsi namiastkę takiej kultury, do której znaczna część młodzieży aspirowała. Radio było nie tylko informatorem o życiu kraju, ale przede wszystkim zastępczą instytucją uczestnictwa w kulturze ponadlokalnej. Życie kulturalne wsi organizowały głównie świetlice wiejskie. Powoływały one do życia teatry amatorskie oraz zespoły czytelnicze. Ich działalność koncentrowała się głównie wokół funkcji ideowo-politycznych i przyczyniała się do kwestionowania kultury chłopskiej oraz do likwidacji tradycyjnych form działalności społecznej na rzecz działania zinstytucjonalizowanego (Siekierski 1983: 31-32).

Z dóbr kultury oficjalnej w znacznie większym stopniu korzystały wsie położone w pobliżu miasta, zwłaszcza ośrodków przemysłowych. Lokalizacja taka dynamizowała ich rozwój na skutek dopływu do rodzin wiejskich środków przeznaczonych na rozwój przemysłu. Wsie położone z dala od intensywnie rozwijających się miast ubożały i skazane były na samowystarczalność, również w zakresie dóbr kultury. Stąd też – jak podkreśla Stanisław Siekierski:

> [...] w wielu pamiętnikach znajdujemy entuzjastyczne opisy aktywnego życia, w innych natomiast obraz wegetacji, przepojonej nudą i tęsknotą za tym, aby jak najszybciej awansować do innej kultury, zgłaszając się do pracy w mieście. Dodatkowym czynnikiem sprzyjającym negatywnym ocenom realnego życia wsi był wyidealizowany obraz wsi skolektywizowanej, preferowany zarówno w publicystyce o charakterze postulatywnym, jak i w reportażach z ZSRR i <wzorowych> spółdzielni produkcyjnych (Siekierski 1983: 32-33).

Zderzenie wyidealizowanych wizji z rzeczywistością przyspieszało decyzje migracyjne.

W walkach ideologicznych deprecjacji uległa również twórczość ludowa. Termin „ludowy" utożsamiany był z plebejskością i rewolucjonizmem, zaś określana tak twórczość kojarzona była z brakiem perspektyw i idealizowaniem przeszłości, co stało w sprzeczności z propagowaną postawą proinnowacyjną. Sztuka ludowa, szczególnie w jej wymiarze użytkowym, została oderwana od swojego podłoża. Patronat nad nią objęła Centrala Przemysłu Ludowego i Artystycznego (CPLiA), która uczyniła z niej intratne rzemiosło i przedmiot eksportu do miast i innych krajów. Już samo odwołanie się w nazwie tej instytucji do przemysłowego charakteru produkcji, wskazało, że jest to sfera podlegająca planowaniu, określająca skalę wytwarzania dóbr oraz uwzględniająca zapotrzebowanie potencjalnego nabywcy. Sztuka ludowa nie była efektem zaspokajania potrzeb

społeczności wiejskiej, ale sferą podlegającą prawom rynku, głównie pozawiejskiego. CPLiA, zespoły ludowe pieśni i tańca „Mazowsze" czy „Śląsk" stały się symbolami nowej formy sztuki i były chętnie wykorzystywane w różnego rodzaju sytuacjach oficjalnych (Siekierski 1983: 33). Było to dowodem pewnego rozdwojenia i niejednoznacznego stosunku do wsi i jej kultury. Jak zauważa Izabella Bukraba-Rylska:

> [...] z jednej strony systematycznie deprecjonowano kulturalny i cywilizacyjny dorobek chłopów, z drugiej jednak dopuszczano promocję niektórych, arbitralnie dobieranych elementów kultury ludowej jako składników nowej kultury socjalistycznej i zarazem narzędzie legitymizacji władzy ludowej (Bukraba-Rylska 2008: 470).

Kulturę ludową w tym okresie traktowano jako swoisty rezerwuar, z którego w dowolny sposób selekcjonowano elementy przydatne dla nowych ideologów i organizatorów życia kulturalnego na wsi. Nie realizowano podmiotowego aspektu kultury, zakładającego wnoszenie do niej nowych elementów i jej rozwijanie poprzez realizację jej wartości.

Według Józefa Styka, intensywna kolektywizacja zahamowała tendencje rozwojowe wsi zapoczątkowane w okresie międzywojennym. W miejsce wzoru opartego na chłopskim samostanowieniu wprowadzono pojęcia rolnika postępowego, nowoczesnego, czy aktywisty wiejskiego. Przewagę zyskują cechy osobowości egzogenne w stosunku do wsi i chłopstwa. Propagowane w tym okresie wartości profesjonalne, przedsiębiorczość, innowacyjność, otwartość na nowe kierunki gospodarcze, szerzenie wspólnych działań na wsi w oparciu o obce jej struktury organizacyjne nie zawsze były akceptowane. Postępująca indywidualizacja mieszkańców wsi, ateizacja i laicyzacja oraz zakwestionowanie dotychczas pożądanych cech osobowości: pracowitości, dokładności i cierpliwości, powodowała pogłębiającą się dezintegrację społeczną. W konsekwencji osłabieniu uległy środowiskowe wzory osobowości i nie zostały one w skuteczny sposób zastąpione nowym modelem rolnika-przedsiębiorcy. Skutki tych działań do dziś są obecne w wiejskim systemie społecznym (Styk 1988: 99-103 i 128, za: Dziekanowska 2012: 65-77).

Nastąpiła daleko idąca racjonalizacja postaw i zachowań. Gospodarka rynkowa oraz mechanizacja rolnictwa sprawiły, że zasada solidarności zaczęła zanikać. Rzeczowy charakter więzi i stosunków międzyludzkich zaczął przeważać nad więziami bezpośrednimi i osobistymi, opartymi na wspólnocie losu i podobieństwie bytowania (Styk 1988: 82-87). Jednakże po roku 1989, w okresie transformacji systemowej, nastąpił zwrot ku kulturom lokalnym. Zmiana ta wiązała się z szerszym kontekstem przemian o charakterze gospodarczym, społecznym i kulturowym. W dyskursie publicznym miejsce kultury ludowej zajęła tradycja. Kultury lokalne były z jednej strony traktowane jako dorobek pokoleń, wyraz ciągłości kulturowej i źródło zakorzenienia. Z drugiej zaś były podstawą formu-

łowania wizji prospektywnych, źródłem tożsamości i podmiotowości środowisk wiejskich.

Przemiany kultury chłopskiej w Polsce w II połowie XX wieku wpisują się w socjologiczne teorie zmiany. Model jej badania obejmuje zmiany organizacji pracy w gospodarstwie rolnym, jak również zmiany jego charakteru, wielkości, dochodu, struktury zawodowej mieszkańców wsi, struktury rodziny, przemiany jej funkcji i miejsca w strukturze społeczności lokalnej. W konsekwencji zmianie uległa pozycja jednostki, jej potrzeby i aspiracje, udział w procesie zmian struktur społecznych i uczestnictwo w kulturze. W istotnym stopniu przemiany te związane były z intensywną industrializacją i urbanizacją kraju (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 272).

Jak zauważa Anna Kutrzeba-Pojnarowa, modele socjologiczne w niedostatecznym stopniu uwzględniały warianty procesu przemian zachodzącego w różnych układach: gospodarczych, społeczno-zawodowych, specjalnych warunków środowiska geograficznego niesprzyjającego, np. rozwojowi rolnictwa czy różnej odległości od ośrodków informacji i organizacji. Niewielką wagę przywiązywano również do zróżnicowania kulturalnego kraju i niejednakowego przygotowania wsi (nawet w obrębie tego samego regionu społeczno-gospodarczego) do przyjęcia proponowanych i przewidywanych innowacji w organizacji życia i kulturze (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 273-274). Wydaje się, że konsekwencje tych przeoczeń są aktualne w teoriach socjologicznych do dzisiaj, zwłaszcza w analizowaniu strategii adaptacyjnych mieszkańców wsi do nowej rzeczywistości gospodarczej i politycznej kraju, jaka powstała po transformacji ustrojowej, a następnie po wejściu Polski do Unii Europejskiej.

W ostatnich dziesięcioleciach na wsi dokonały się istotne zmiany ekonomiczne, polityczne i społeczne, co zaowocowało wielorakim jej z różnicowaniem. Na wsi mieszkają przedstawiciele różnych kategorii zawodowych i warstw społecznych, zarówno potomkowie rolniczych rodzin wiejskich, jak i nowi przybysze o miejskim rodowodzie.

Jak wskazują badania, współcześnie inna jest kompetencja kulturowa mieszkańców wsi, inny jest sposób ich włączenia we wspólnotę narodową i obywatelską. Odmienne od tradycyjnych są źródła utrzymania, substrat materialny wsi i gospodarstw domowych, mieszkań, obejść gospodarskich, wyposażenie w maszyny i urządzenia itp. Przemiany te wywołały przekształcenia wzorów zachowań, więzi społecznej w rodzinach, w sąsiedztwie i w społecznościach wiejskich. Zmianom uległy wyznaczniki statusu i systemy strukturyzacji społecznej. Intensywne uczestnictwo ludności wiejskiej w kulturze masowej sprawiło, że wieś wyzbyła się własnego sposobu percepcji i opisywania świata.

Praca na roli uległa profesjonalizacji i nie jest już losem czy powołaniem, a wyborem. Badacze mówią o zaniku chłopstwa, a Maria Halamska, analizując współczesne systemy wartości ludności wiejskiej, wysuwa tezę o powstawaniu cech pochłopskich, odzwierciedlających wejście wsi w orbitę oddziaływania

społeczeństwa ponowoczesnego. Jak podkreśla autorka, system aksjonormatywny współczesnych mieszkańców wsi jest niespójny, zdeformowany, ukształtowany przez peerelowskie zasady i imponderabilia.

> Jednym z najważniejszych przejawów deregulacji systemu aksjonormatywnego wsi jest powszechne pojawiająca się relatywizacja norm moralnych, dowolność ich stosowania w zależności od kontekstu, subiektywnie zdefiniowanego. Także indywidualizacja, która poszerza sferę wolności, ale i sferę niepewności (Halamska 2013: 137).

Głębokim przemianom uległa również kultura mieszkańców wsi. Jak zauważa Roch Sulima:

> [...] świat rzeczy kultury ludowej umarł. Rozpadły się charakterystyczne dla niej typy więzi społecznych, instytucje życia społecznego, obowiązki wobec Boga, Kosmosu i drugiego człowieka […] Kultura ludowa umarła, żyje jej mit. Jest marzenie o kulturze ludowej jako o ludzkiej prakulturze (Sulima 1997: 113-114).

Na interesujący aspekt tej sytuacji zwraca uwagę Czesław Robotycki (1998: 137), twierdząc, że choć kultura ludowa nie istnieje, to „pozostała pamięć. Ta natomiast przenosi kulturę ludową w inny wymiar, wymiar legendy i mitu […] to znaki pewnej tradycji".

Wizje te rozwija Maria Wieruszewska, twierdząc, że chociaż zanikła kultura ludowa jako kultura bytu oraz towarzyszące jej normy społeczne, to nie przesądza to o końcu tego fenomenu. Wciąż żywa pozostaje pamięć jej znaczenia, oraz mity, stereotypy, wartości należące do sfery symbolicznej kultury ludowej. Zdaniem autorki, zachowała się więc „najlepsza, esencjonalna część kultury jako kultu wartości" (Wieruszewska 2003: 1). Z poglądem tym do pewnego stopnia polemizuje Izabella Bukraba-Rylska, zdaniem której nie możemy jednoznacznie stwierdzić, że zanikł materialny i społeczny aspekt kultury ludowej. Autorka odwołuje się tutaj do koncepcji podłoża historycznego, które:

> [...] nigdy nie rozpływa się bez śladu. Jego elementy mogą odgrywać inną niż kiedyś rolę, wchodzić w skład odmiennych niż dawniej całości, albo zgoła nie być rozpoznawane przez współczesnych jako relikty przeszłości, co nie zmienia faktu, że trwają nadal, są w nowy sposób funkcjonalne, a przypisane im reguły postępowania – zakodowane w społecznej podświadomości – w dalszym ciągu kierują działaniami ludzkimi (Bukraba-Rylska 2008: 473).

Powstaje jednak pytanie, czy podświadomość jest tutaj wystarczającym warunkiem, aby mówić o trwałości elementów kultury?

Współczesne analizy wsi koncentrują się wokół dwóch osi. Pierwsza dotyczy roli mieszkańców wsi, zwłaszcza rolników, w procesach urynkowienia i modernizacji. Towarzyszący temu dyskurs operuje pojęciami balastu modernizacyjnego, ludzi zbędnych, enklaw ubóstwa, biedy, bezrobocia, zapóźnienia i niedorozwoju cywilizacyjnego. Z drugiej strony pojęcie wsi jest kategorią, która ulega nieustannej mityzacji.

> W ujęciu ogólnym taka wieś [tradycyjna – M.Dz.] już nie istnieje w naszym kraju […] jednak w ujęciu szczegółowym mamy do czynienia z wieloma jej reliktami przejawiającymi się w umysłowości i osobowości współczesnych rolników oraz w funkcjonowaniu licznych jeszcze retrospektywnych odniesień porównawczych (Kocik 2002: 80).

Hanna Podedworna stwierdza, że od współczesnej wsi wymaga się „produkowania wiejskości". Autorka, podejmując problematykę wiejskiego stylu życia, stwierdza, że wieś bywa określana jako sielankowa, postmodernistyczna i zawiera wysoko wartościowane elementy wiejskiego życia, do których zalicza się możliwość kontaktu z przyrodą, brak zagrożeń ekologicznych i uciążliwości życia w wielkim mieście oraz różnorodne doznania estetyczne, jakie zapewnia kontakt z przyrodą (Podedworna 2010: 41). Często ta sielankowa narracja obejmuje ludzi mieszkających na wsi, żyjących bezkonfliktowo i bezpiecznie, pracowitych, życzliwych, tworzących wiejską wspólnotę. Wizja ta stanowi kontestację miejskiego stylu życia, nacechowanego napięciami, stresami i pośpiechem. To także wpisująca się w nurt postmodernistyczny kontestacja technicyzacji życia, chęć ucieczki na wieś, do korzeni, do natury (Halamska 2013: 139).

Rozczarowanie społeczeństw ponowoczesnych postępem i modernizacją sprawiło, że nastąpił zwrot ku tradycji. Jednocześnie powstały nowe mechanizmy społeczne jej wytwarzania. Rewaloryzacja tradycji obejmuje powrót, odnowę, a zarazem jej instrumentalizację i komercjalizację. Kultura ludowa stanowi tutaj źródło inspiracji do wytwarzania nowych form folkloryzmu. Stanowi zasób, kapitał mający wartość rynkową, wykorzystywany m.in. jako sposób uatrakcyjnienia oferty turystyki wiejskiej.

Jak zauważa Hanna Podedworna:

> […] odkryte ponownie tradycje wiejskie mogą być źródłem nowych smaków i podniet. Poddane komercjalizacji dziedzictwo kulturowe nadaje tradycji nowe funkcje społeczne, czyniąc zeń źródło wzorów do naśladowania, obiekt twórczego przetwarzania, a nawet marketingowej kreacji. Możliwe staje się wytwarzanie tradycji funkcjonujących jako konstrukty społeczne oderwane od miejsca i czasu (Podedworna 2011: 132).

Współcześnie kultura ludowa jest na rozmaite sposoby ożywiana. Izabella Bukraba-Rylska na podstawie analizy treści przekazów masowych o kulturze ludowej wskazała, że jest ona jednoznacznie pozytywnie wartościowana i przeciwstawiana kulturze masowej. Jest ona tradycją, dziedzictwem, korzeniami, źródłem dla kultury współczesnej, narodowej. Kultura ludowa jest naturalna, prosta, autentyczna, szczera, spontaniczna i żywiołowa. Wartości, które reprezentuje okazują się jedynie prawdziwe, zgodne z naturą, ludzkie, normalne, a przedmioty do niej należące są piękne, harmonijne, barwne, bliskie człowiekowi i zrozumiałe dla każdego (Podedworna 2010: 48-49).

Jak stwierdza Izabella Bukraba-Rylska, kultura ludowa stanowi niezbędną kategorię analizy w myśleniu humanistycznym. Wzorzec ładu antropologicznego, kultury autentycznej, spójnej i kompletnej. Przeciwstawiana kulturze współ-

czesnej stanowi narzędzie krytyki zjawisk takich jak rozwój miast i przemysłu, niszczenie przyrody czy wpływy obce. Służy nie tylko do opisu tradycyjnej społeczności wiejskiej, ale również do charakterystyki kultury społeczeństwa zurbanizowanego. Pojawia się w programach przebudowy odwołujących się do ekologii, rozwoju zrównoważonego, renesansu lokalności, rekonstruowania wspólnot. Traktowana jest jako *organiczny habitus*, trwały element natury ludzkiej umożliwiający porozumienie i współodczuwanie ponad różnicami kulturowymi. I w tym sensie kultura ludowa, choć nie jest już wytwarzana, jest ciągle żywa.

BIBLIOGRAFIA

Bukraba-Rylska Izabella, 2008, *Socjologia wsi polskiej*, Warszawa: Wydaw. Nauk. PWN.

Burszta Wojciech Józef, 1999, *Kultura ludowa*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, kom. red. Zbigniew Bokszański et al., red. nauk. Henryk Domański et al., t. 2, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 119-118.

Dobrowolski Kazimierz, 1966, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław: ZNiO.

Dziekanowska Małgorzata, 2012, *Józefa Styka koncepcja chłopskiego świata wartości*, [w:] *Społeczne światy wartości. Księga pamiątkowa z okazji 70. jubileuszu prof. dr hab. Józefa Styka*, red. Agnieszka Kolasa-Nowak, Wojciech Misztal, Lublin: Wydaw. UMCS, s. 65-77.

Halamska Maria, 2013, *Wiejska Polska na początku XXI wieku. Rozważania o gospodarce i społeczeństwie*, Warszawa: Wydaw. Nauk. SCHOLAR.

Kłoskowska Antonina, 1991, *Kultura*, [w:] *Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze. Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, red. Antonina Kłoskowska, Wrocław: „Wiedza o Kulturze”, s. 17-50.

Kłoskowska Antonina, 1980, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa: PWN.

Kocik Lucjan, 2002, *Anomia moralno-obyczajowa wsi polskiej*, [w:] *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. Janusz Mariański, Kraków: WAM; [Warszawa]: Polska Akademia Nauk – Komitet Socjologii, s. 79-101.

Kutrzeba-Pojnarowa Anna, 1977, *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa: LSW.

Podedworna Hanna, 2011, *Elementy tradycji życia codziennego w procesie urynkowienia*, [w:] *Tradycja w kontekstach społecznych*, red. Józef Styk, Małgorzata Dziekanowska, Lublin: Wydaw. UMCS, s. 301-309.

Podedworna Hanna, 2010, *Styl życia mieszkańców wsi*, [w:] *Polskie style życia. Między miastem a wsią. Między miastem a wsią. V Kongres Obywatelski*, red. Beata Łaciak, Gdańsk: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, s. 39-44.

Robotycki Czesław, 1998, *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków: Wydaw. UJ.

Siekierski Stanisław, 1983, *Dyskwalifikacja kultury chłopskiej w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych*, „Przegląd Humanistyczny” nr 4, s. 19-41.

Styk Józef, 1999, *Chłopi i wieś polska w perspektywie socjologicznej i historycznej*, Lublin: Wydaw. UMCS.

Styk Józef, 1993, *Chłopski świat wartości. Studium socjologiczne*, Włocławek: Wydaw. Duszpasterstwa Rolników.

Styk Józef, 1988, *Ewolucja chłopskiego systemu wartości. Analiza historyczno-socjologiczna*, Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej. Międzyuczelniany Instytut Nauk Politycznych.

Sulima Roch, 1997, *Kultura ludowa i polskie kompleksy*, [w:] *Czy zmierzch kultury ludowej?* [odpowiadają Aleksander Gieysztor et al.], wybór i oprac. Stanisław Zagórski, red. Adam Dobroński, Bronisław Gołębiowski, Stanisław Zagórski], Łomża: Oficyna Wydawnicza „Stopka".

Wieruszewska Maria, 2003, *Kultura wsi – temat „przeklęty" czy wyzwanie humanistyczne*, „Przegląd Humanistyczny", nr 4, s. 1-14.

Folk Culture in a Sociological Perspective
Summary

Folk culture is the object of interest for representatives of many scientific disciplines: ethnography, sociology, cultural anthropology, and many others. Each of such disciplines understands this term in a slightly different way. In sociology, referring to the folk as the group that generates traditional culture is often connected with different sorts of evaluation. In secondary literature, there exist two main models of folk culture analysis. The first is based upon the continuum: folk culture – national culture, and refers to the place and the role of folk culture in the nation's culture; the second is based upon the opposition: folk culture – elite culture. Theoretical concepts of folk culture constitute the first part of the present paper.

The second part is dedicated to the transformations of folk culture. They are often explained by means of historical factors and economic development, and connected with the uneven access of a given social group to goods and services, as well as with the changes of the social structure. In this model, the authors deal with the changes of the work in the households as well as the changes of its character, scope, and income; with the professional structure of the village's residents, the structure of the family, the changes of its functioning and its place within the structure of the community. As a result, the authors deal with the change of the role of individual, his/her needs and aspirations, his/her participation in the process of changing of the social structure and his/her presence in culture. To some degree, these changes are connected with the intensity of the state's industrialization and urbanization.

There have been significant changes in the country in recent decades, both political and economic; as a result we have a significant change of the character of the villages. There live many representatives of various professional groups and representatives of various social strata, both related to rural families living there for a long time and, on the other hand, freshly settled residents coming from cities. According to some studies, the cultural competence of the people living in rural areas is very different, and also different is the way they contribute to the national and civil dimensions of the public sphere.

Ewa Miszczak
Instytut Socjologii UMCS, Lublin

Pobożność ludowa jako element kultury religijnej

Mimo dokonujących się ostatnio wyraźnych przeobrażeń religijności Polaków uwidaczniających się w tendencjach sekularyzacyjnych, indywidualizacji i prywatyzacji religii, płaszczyzna tradycyjnej pobożności ludowej nadal stanowi istotny element życia duchowego wielu katolików. Jej żywotność związana jest w dużej mierze z tradycją narodową i ugruntowaną obyczajowością społeczności lokalnych. Zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego, pobożność ludowa stanowi nie tylko uzupełnienie oficjalnej liturgii, spełnia również ważną rolę w procesie internalizacji prawd wiary i zagadnień duchowości przez zwykłych ludzi. Artykuł niniejszy stanowi próbę prezentacji najważniejszych funkcji pobożności ludowej i jej znaczenia dla religijności jednostkowej i zbiorowej w świetle literatury przedmiotu.

1. Terminologia

Zarówno religia, jak i religijność, stanowią jeden z bardzo istotnych obszarów kultury. Kultura jako taka jest rzeczywistością szerszą w stosunku do religii, można więc powiedzieć, że religia jest wytworem kulturowej działalności człowieka. Socjologia zajmuje się religią w aspekcie społecznym, czyli zbiorowym, obserwowalnym i powtarzalnym, a więc dostępnym badaniom. Posługując się terminami „religia" i „religijność", należy pamiętać, iż są one używane dla określenia różnych zjawisk, a zatem nie są to pojęcia tożsame. Religia jest dla socjologa określonym systemem wierzeń, wartości i wypływających zeń czynności kultycznych, podzielanych i wykonywanych przez grupę ludzi uważających się połączonych we wspólnotę moralną i różnie nazywaną, np. Kościołem (Piwowarski 1996: 43). Religia jest rzeczywistością samą w sobie, występującą obiektywnie, niezależnie od określonej konkretnym czasem manifestacji. W tym kontekście Irena Borowik słusznie zauważa, iż:

> […] islam pozostanie islamem, a chrześcijaństwo chrześcijaństwem nawet wówczas, gdy umrze ostatni człowiek przyjmujący te religie za własne (Borowik, Doktór 2001: 50).

Natomiast, religijność jest zawsze czyjąś religijnością, jest przypisana do kogoś i bez tego kogoś nie istnieje. Dlatego mówimy o religijności młodzieży, a nie o religii młodzieży lub religijności ludowej, a nie o religii ludowej. Religijność jest zatem sposobem istnienia religii w jednostce lub zbiorowości (Borowik, Doktór 2001: 50). Inaczej mówiąc, religijność jest realizacją religii w życiu konkretnych ludzi, w ich codziennej i odświętnej egzystencji.

Pojęcie „religijności" jest szerokie znaczeniowo i zawiera w sobie m.in. termin „pobożność", stosowany często w odniesieniu do ludowych zachowań kultycznych. Powszechnie używa się tego określenia zamiennie z „religijnością ludową", chociaż skrupulatni socjologowie przestrzegają przed takim synonimicznym użyciem. Opierając się na dokumencie Kościoła katolickiego pt. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* (2003), rezerwują termin „pobożność" zgodnie ze wskazaniami dokumentu dla określenia:

> […] manifestacji kultycznych o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są przeważnie wyrażane nie na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury (*Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* 2003: 18).

Są to zatem praktyki religijne, których nie nakazuje liturgia kościelna i które mają charakter dowolny, tworzą się jednak na gruncie osobistej relacji ze świętością i są w pewnej mierze inspirowane liturgią, ponadto powinny z niej wypływać i do niej prowadzić. Formy pobożności ludowej, zatem, nie są wynikiem całkowicie autorskiej inwencji ich uczestników, ponieważ nawiązują do podstaw wiary zawartych zarówno w Objawieniu, jak i tradycji kościelnej w samej swej istocie. Bardzo często formy te związane są silnie z folklorem religijnym rozumianym jako wszelkie wytwory i przejawy symbolicznej kultury różnych grup społecznych (Sobeczko 2004: 13). Czasami trudno jest jednoznacznie określić, gdzie przebiega granica pomiędzy tymi dwiema sferami.

Pobożność ludowa stanowi jeden z elementów kultury religijnej, która, najprościej mówiąc, jest sposobem urzeczywistniania się danej religii w życiu wiernych. Andrzej Potocki zwraca uwagę na powszechną wybiórczość przyjmowania elementów religii i ich adaptację do warunków życia danej społeczności. Stwierdza:

> […] wyznając określoną religię, grupa społeczna […] dokonuje swoistej selekcji. Nie przyjmuje wszystkich zalecanych norm życia religijnego. Odrzuca te, które uznaje za sobie obce lub nieprzydatne (Potocki 2009: 240).

Narzędziem owej selekcji jest przede wszystkim posiadana wiedza (lub jej brak) na temat istoty i znaczenia elementów składowych życia religijnego, arbitralnie oceniana ważność i przydatność dla życia jednostki i grupy, a także przeświadczenie o istnieniu powinowactwa tychże elementów z rodzimą (lokalną) kulturą i tradycją. Zatem, w ramach kultury religijnej, pobożność ludowa stanowi jeden z wielu sposobów realizacji zasad wiary, posiadający niebagatelne znaczenie dla rozwoju świadomości religijnej, doceniany przez urząd nauczycielski Kościoła katolickiego, widzący w nim drogę do rozbudzenia autentycznego zaangażowania religijnego zwykłych ludzi (*Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* 2003: 18).

Fakt, iż mają one charakter dowolny, nie oznacza, że są deprecjonowane przez Kościół. Uczestnictwo w różnorodnych formach pobożności ludowej oznacza autentyczne przeżywanie zasad wiary, poprzez jej akomodację do własnych potrzeb, możliwości percepcji i sposobów ekspresji uczuć religijnych.

2. Formy pobożności ludowej

Bogactwo i różnorodność form pobożności ludowej związane jest w znacznej mierze z charakterem i specyfiką miejsca występowania oraz właściwościami lokalnej kultury. Wpływ regionalizmów przejawia się zarówno w kultywowaniu specyficznych zwyczajów związanych z obchodami świąt religijnych, tematów pieśni, jak i np. w tradycyjnych wzorach zdobienia pisanek, konstruowania palm wielkanocnych itd. Wśród form pobożności ludowej wymieniane są różnorodne nabożeństwa, modlitwy i pieśni związane z kolejnymi okresami roku liturgicznego, noszenie wyróżniających elementów garderoby oraz przestrzeganie lokalnych zwyczajów. W czasie adwentu i okresu Bożego Narodzenia jest to przystrajanie domów wieńcem adwentowym (lokalnie), uczestnictwo w porannych nabożeństwach roratnich ze świecami lub lampionami, udział w nowennie przed Bożym Narodzeniem, znana wszystkim wyjątkowa celebracja wieczerzy wigilijnej, przygotowywanie żłóbka, przystrajanie choinki, wizyty kolędników, śpiewanie kolęd, pobożne świętowanie końca starego i początku nowego roku (Wit 2003: 63). W okresie Wielkiego Postu mamy do czynienia z nabożeństwami o charakterze pasyjnym, czyli odnoszącymi się do męki Pańskiej. Są to więc Gorzkie Żale, Droga Krzyżowa, kolejno obchody Niedzieli Palmowej i święcenie palm, ponadto nabożeństwa Wielkiego Tygodnia, odwiedzanie Grobu Pańskiego, święcenie pokarmów i ognia w Wielką Sobotę, całowanie krzyża (Boguniowski 1997: 63-71). Istotne są również dokonywane w Wielkim Poście czyny pokutne, przestrzeganie postu oraz dawanie jałmużny, zgodnie z zaleceniem przepisów liturgicznych.

Swoje formy pobożnościowe mają również święta i obchody maryjne, np. Wniebowzięcie NMP, Zwiastowanie NMP, nabożeństwa majowe, nabożeństwa październikowe, modlitwy maryjne: Anioł Pański, Różaniec, litanie, używanie symboli maryjnych: szkaplerzy zarezerwowanych dla członków bractwa oraz medalików dostępnych dla wszystkich chętnych (Nowak 2003: 104). Podobnie rzecz ma się z liturgicznym wspomnieniem świętych i błogosławionych, np. święta patronalne kościołów i kaplic otoczone są licznymi formami pobożnościowymi, wśród których należy wymienić pielgrzymki i procesje, oddawanie czci relikwiom i pamiątkom związanym z osobami świętymi, modlitwy o wstawiennictwo i modlitwy dziękczynne, używanie wody ze „świętego źródełka” posiadającego cudowne właściwości, przypisywane interwencji świętych (np. w Krasnobrodzie, Lourdes, Fatimie) itd. (Kumala 2002: 170-171; Janiec 2002: 113-130).

Innym wyrazem pobożności o charakterze ludowym jest tworzenie i oddawanie czci świętym wizerunkom, np. w postaci obrazów, figur, co należy do tradycji chrześcijaństwa. Należy pamiętać, iż ta praktyka wiąże się z tradycyjną kulturą grecką, od starożytności operującą wizerunkami postaci ludzkiej i boskiej, adaptującą zasady nowej religii, jaką było chrześcijaństwo, do własnych zwyczajów i przekonań (Gierałtowski 2009: 140-143; Ożóg 2009: 22). Stąd też Grecy – neofici chrześcijaństwa, nie przejawiali charakterystycznego dla chrześcijan pochodzenia żydowskiego, wiernych biblijnemu zakazowi tworzenia obrazów Boga i człowieka (Wj 20; 4-5, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*). oporu wobec wykonywania świętych wizerunków Święte obrazy i figury mają być dla wiernych pomocą w przeżywaniu tajemnic wiary, drogowskazem a czasami nawet podstawową lekturą, zwaną *Biblią dla ubogich*, czyli niepiśmiennych członków Kościoła. Jednakże, biorąc pod uwagę zróżnicowaną wrażliwość estetyczną odbiorców dzieł sztuki, także sakralnej, należy pamiętać, iż nie wszystkie przedstawienia ikonograficzne są w stanie sprostać zakładanemu zadaniu (Draguła 2012: 94-95). Obcowanie z obrazami i figurami nieodpowiadającymi gustowi wiernych, może skutkować zmniejszeniem się szacunku dla obiektu kultu i postrzeganiem go jako *curiosum*. Sytuację taką podaje *Dyrektorium*, przywołując przypadek kultu Serca Jezusowego:

> […] niektóre obrazy, typu oleograficznego, czasem przesłodzone, niezdolne do wyrażenia poważnej treści teologicznej, nie ułatwiają wiernym nawiązania kontaktu z misterium Serca Zbawiciela (*Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* 2003: 123).

Jeszcze inną, nie mniej ważną formą, jest zespół czynności związanych ze wspomnieniem bliskich zmarłych i otaczanie ich modlitwą wstawienniczą. Akty te skupiają się głównie na nawiedzaniu miejsc pochówku oraz różnorodnych formach modlitewnych: nowennie, modlitwie *wypominkowej* przed Dniem Zadusznym i Świętem Wszystkich Świętych oraz uzyskiwaniu odpustów i ofiarowywaniu ich w intencji zmarłych (*Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* 2003: 183).

Akty pobożności ludowej nie są sferą całkowicie indywidualną, pozostającą poza nadzorem Kościoła. Do kompetencji biskupa miejsca należy kontrola i odpowiedzialność za właściwe ukierunkowywanie aktywności wiernych w tym zakresie oraz czuwanie, aby formy te nie zastępowały celebracji liturgicznych i nie mieszały się z nimi. Ordynariusz ma także za zadanie zatwierdzanie nowych tekstów modlitw i formuł związanych z aktami pobożności publicznej i praktykami zewnętrznymi, co oznacza, iż dopiero po uzyskaniu aprobaty i imprimatur biskupa nowa modlitwa może być publicznie odmawiana (*Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* 2003: 24).

3. Statystyka uczestnictwa w formach pobożności ludowej

Należy nadmienić, iż w socjologii religii badania ilościowe odnoszące się do udziału w praktykach religijnych skupiają się przede wszystkim na praktykach obowiązkowych, czyli uczestnictwie w niedzielnej mszy świętej oraz świętach i uroczystościach nakazanych. Sporadycznie sondaże zawierają pytania o częstotliwości modlitwy prywatnej i udział w pielgrzymce, natomiast pozostałe formy pobożności ludowej to praktycznie *terra incognita*, ponieważ nie istnieją raporty z badań prezentujące ilościowy udział wiernych w nieszporach, nabożeństwie różańcowym, roratach itd. Podobnie, nie pyta się badanych o to, czy święcą pokarmy w Wielką Sobotę, uczestniczą w celebracji Triduum Paschalnego, czy odprawiają nowennę do jakiegoś świętego lub noszą medalik. Zatem, nie można powiedzieć na ten temat niczego, co mogłoby odnosić się do twardych danych empirycznych. Wiedza na temat udziału w praktykach pobożności ludowej opiera się na doświadczeniu i potocznym mniemaniu, iż wiele osób w nich uczestniczy. Natomiast Kościół katolicki prowadzi od wielu lat statystykę uczestnictwa w formach obowiązkowych, czyli w niedzielnej mszy świętej (wskaźnik *dominicantes*) oraz przystępowania do sakramentu eucharystii (wskaźnik *communicantes*)[1]. Odnośnie praktyk dowolnych publikowane są czasami dane odnoszące się do liczby uczestników religijnych spotkań plenerowych (np. Lednica), pielgrzymek lub uroczystości odpustowych przekraczających przeciętną miarę.

Jedno co można na pewno powiedzieć na podstawie badań ogólnopolskich to, to, że w pielgrzymkach uczestniczy zwykle ¼ lub mniej spośród osób biorących udział w badaniach[2].

4. Kontrowersje i zniekształcenia

Niektóre z form pobożności ludowej, mimo iż wykazują związek z wiarą religijną, stanowią przejaw myślenia magicznego i zachowań magicznych. Tak jest w przypadku bardzo powszechnego używania medalików, relikwii, świętych obrazków, traktowanych jako amulety lub talizmany. Wielu kierowców umieszcza w swoich pojazdach wizerunki św. Krzysztofa, ani razu nie zwracając się do niego w modlitwie, ale wierząc w automatyczną cudowną opiekę świętego poprzez samo posiadanie obrazka (Draguła 2012: 95). Podobnie jest w kwestii stosowania wody święconej, używanej jako panaceum na wszelkie bóle i dolegliwości.

[1] Badania te prowadzi Instytut Statystyki Kościoła katolickiego publikujący dane w formie konwencjonalnej oraz internetowej.

[2] Na temat praktyk religijnych Polaków, zob. publikację pod redakcją Witolda Zdaniewicza i Tadeusza Zembrzuskiego (2000).

W takich przypadkach zapomina się o rzeczywistym celu używania tego typu przedmiotów i dokonuje się redukcji, widząc w nich samych zawartą nadnaturalną moc. W tak praktykowanej pobożności święci, postrzegani jako bardziej „dostępni" i skuteczniejsi od Boga, uzyskują też status wyższy od Jezusa Chrystusa. Uczestnictwo we mszy świętej zaczyna być traktowane jako akt ochronny przeciw nieszczęściom i niefortunnym wydarzeniom na zasadzie: „Pójdę do kościoła, bo jak nie, to Pan Bóg mnie pokarze". Przystępowanie do sakramentu Eucharystii pojmowane jest w takich wypadkach jako absorpcja realnej, mierzalnej mocy i nadnaturalnej potęgi, tak jak w bajkach po wypiciu magicznego napoju.

Jako przyczyny tego stanu rzeczy podaje się przede wszystkim znaczny stopień ignorancji i ogólnego rozeznania w kwestii tego, czym jest chrześcijaństwo oraz nieznajomość a przede wszystkim brak zrozumienia i zinternalizowania podstawowych prawd wiary. Natomiast luki w wiedzy spowodowane są sporadycznym kontaktem z katechizacją, życiem sakramentalnym i aktywnością parafialną a także nieznajomością i niekorzystaniem z Pisma Świętego i literatury religijnej (*Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* 2003: 56).

Wypaczenia pobożności ludowej stanowią realny problem, ponieważ utrwalane i przekazywane z pokolenia na pokolenie utwierdzają błędne przekonania i zachowania całych zbiorowości ludzkich. Mogą też torować drogę skłonnościom schizmatyckim i przyczyniać się do pojawiania rozłamów i niepokojów w Kościele.

5. Socjologiczne spojrzenie na pobożność ludową

W odniesieniu do rzeczywistości religijnej, socjologia stara się zrozumieć człowieka w jego działaniu zbiorowym, dotyczy to również form pobożności ludowej. Pojawiają się więc pytania odnośnie motywów, uwarunkowań tworzenia nieobowiązkowych formy zachowań pobożnościowych oraz funkcji pełnionych w życiu jednostkowym i zbiorowym. Ponadto, niezwykle istotne są konsekwencje funkcjonowania tychże form i uczestnictwa w nich oraz instytucjonalizacji pobożności ludowej, wyrażające się w tworzeniu formalnych i nieformalnych struktur społecznych takich jak wspólnoty, organizacje, grupy itd. Dodatkowym aspektem tego typu dociekań może być również próba prognozy na przyszłość co do kształtu tego zjawiska.

5.1. Motywy

Po pierwsze, jak widać, wszystkie te akty pobożności stanowią niejako rozszerzenie czy przedłużenie czynności liturgicznych, ściśle określonych i powtarzalnych, zawsze takich samych, zgodnych z obowiązującym kanonem. Ryt mszalny jest stały, nie można zmienić ani słowa, ani gestu. To samo dotyczy

obrzędów sakramentalnych. Sztywność ustalonej sekwencji czynności i języka liturgicznego wywołuje niedosyt przeżyć religijnych u ludzi przyzwyczajonych do głęboko emocjonalnego przeżywania swojej wiary. Kanon liturgiczny, jak każdy inny, siłą rzeczy, ogranicza doświadczenie religijne do elementów najbardziej istotnych i konstytutywnych dla chrześcijaństwa. Dzieje się tak również ze względów czysto pragmatycznych, ponieważ zbyt rozbudowana liturgia przekładająca się na długotrwałe przebywanie w świątyni najprawdopodobniej przyniosłaby skutek odwrotny do zamierzonego. Nadobowiązkowe czynności o charakterze pobożnościowym, poprzez swoją fakultatywność, są propozycją dla osób rzeczywiście nimi zainteresowanych. Najczęściej są one wykonywane z pobudek religijnych i wskazują na pewien niedostateczny stopień zaspokojenia potrzeb religijnych osób wierzących, dotyczący różnych aspektów: emocjonalnych, intelektualnych, wspólnotowych itd. Te formy pobożności stanowią więc indywidualne uzupełnienie tego, co wierni otrzymują od instytucji religijnej, uczestnicząc w tradycyjnej, obowiązującej liturgii. Nie poprzestając na aktach kultycznych określonych liturgią, wierni dokonują kompensacji na drodze praktyk pobożności ludowej, które bardzo często są im bliższe mentalnie i emocjonalnie oraz, co bardzo ważne, są dla nich zrozumiałe (Sobeczko 2003: 52; Krakowiak 2003: 12). Pamiętajmy, iż msza święta w języku narodowym została wprowadzona w Kościele katolickim dopiero po Soborze Watykańskim II, a więc praktycznie na początku lat 70. XX wieku. Do tej pory obowiązywał ryt łaciński, dla większości wiernych niezrozumiały i wymagający tłumaczenia, co powodowało, że niezbędną pomocą na mszy świętej była tzw. książeczka do nabożeństwa (dla chętnych). W języku narodowym głoszona była tylko homilia i ogłoszenia duszpasterskie. Dlatego zrozumiała staje się popularność uczestnictwa w doskonale czytelnych, charakteryzujących się prostotą i bezpośredniością ludowych formach kultu religijnego. Tak więc jednym z motywów uczestnictwa w tychże czynnościach jest odczuwanie specyficznego braku lub niedostatku w doświadczeniu religijnym i chęć jego zaspokojenia (*Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* 2003: 46).

Inną przyczyną praktykowania form pobożności ludowej jest potrzeba posiadania namacalnego, fizycznego związku z *sacrum*, która jest realizowana poprzez tworzenie i używanie przedmiotów „świętych". Noszenie medalików lub posiadanie wizerunków świętych sprawia, że ich właściciel czuje się bliżej związany z niewidzialnym, nieosiągalnym, transcendentnym Bogiem, którego trudno sobie wyobrazić (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994: 396, nr 1674). Stąd w katolicyzmie i prawosławiu tak wielka popularność kultu Świętych Pańskich widzianych jako pośredników pomiędzy zwykłym człowiekiem a Bogiem.

Kolejny motyw uczestnictwa w aktach pobożności ludowej związany jest z oddziaływaniem tradycji i postrzeganiem przynajmniej niektórych form pobożności jako dziedzictwa kultury narodowej, element wspólnoty z przodkami i rodakami. Wiele z tych form traktowanych jest jako element tradycji rodzinnej

i szerzej – środowiskowej, a uczestnictwo w nich jest rozumiane jako oczywisty element życia zbiorowego (*Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* 2003: 164; Mariański 1991: 154). Badania socjologiczne wskazują niezbicie, że wiele osób określających siebie samych mianem wierzących nie uczestniczy regularnie w obowiązkowej mszy świętej niedzielnej i zaniedbuje swoje życie sakramentalne, natomiast gremialnie bierze udział w wielkosobotnim święceniu pokarmów. Podobnie sprawa ma się z uczestnictwem w procesji Bożego Ciała, która przez wiele osób traktowana jest jako specyficzny folklor i okazja do spotkania towarzyskiego oraz postrzegana bez związku z mszą świętą, tzn. uczestnictwa jedynie w procesji (*Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* 2003: 173).

Ponadto, udział w formach pobożności ludowej zaspokaja bardzo istotną potrzebę afiliacji, czyli przynależności. Uczestnicy zyskują świadomość bycia częścią grupy, wspólnoty osób myślących podobnie, wyznających takie same ideały, połączonych wspólną wiarą i systemem wartości, operujących w życiu codziennym i odświętnym takimi samymi pojęciami, językiem, rozumiejącymi się nawzajem, żyjącymi w podobny sposób, według np. cyklu roku liturgicznego (Mariański 1991: 151). Przewidywalność zachowań innych ludzi, brak obcości kulturowej, bycie wśród swoich to wartości nie do przecenienia i nie do odrzucenia, często decydujące o możliwości przeżycia w danej społeczności. Z tego powodu niektórzy decydują się na udział w różnorodnych formach pobożności ludowej. Ze względów konformistycznych i dla świętego spokoju decydują się na udział w procesji. Siła nacisku grupowego i sprawność systemu kontroli społecznej danej społeczności może skutecznie przywołać do porządku najbardziej zdesperowanego nonkonformistę. Stąd niektórzy z uczestniczących w różnych formach pobożności ludowej świadomie decydują się na udział w praktykach na pokaz, powodowani chęcią wykazania się zaangażowaniem religijnym przed sąsiadami (Narecki 1983: 294).

5.2. Uwarunkowania

Pobożność ludowa jest bardzo silnie związana z życiem codziennym i zwykłym rytmem dnia. W społecznościach tradycyjnych praktykowało się, i do dzisiaj praktykuje, śpiewanie pieśni i odmawianie modlitw wzorowanych na brewiarzu, czyli Liturgii Godzin, modlitwy przeznaczonej dla duchownych (Tarliński 2004: 146). Dzień rozpoczyna się wraz ze świtem jutrznią, w południe dzwony wzywają do modlitwy Anioł Pański, o godzinie 15:00 przypada koronka do Bożego Miłosierdzia, o 18:00 rozpoczynają się nieszpory lub msza święta wieczorna, natomiast dzień kończy się wraz z Apelem Jasnogórskim o godzinie 21:00. Cieszące się popularnością formy pobożności ludowej wskazują na jej żywotność i rzeczywistą asymilację, inkulturację i internalizację nakazanych prawd wiary,

zaleceń i przepisów do warunków życia konkretnej jednostki ludzkiej. Można więc stwierdzić, iż w pobożności ludowej przejawia się żywa wiara zwykłych ludzi usiłujących ogarnąć rzeczywistość transcendentalną, „oswoić”, uczynić bliską i zrozumiałą (Sobeczko 2003: 52).

Formy pobożności ludowej ukształtowane zostały na przestrzeni długiego czasu, a ich rozwój związany jest z bytem danego narodu, jego historią, tradycją, doświadczeniami i zmieniającymi się kolejami losu (Mariański 1991: 154). Z tego powodu są one zróżnicowane nawet w granicach jednego kraju lub jednego kręgu kulturowego. Inaczej więc oddaje się cześć św. Ricie w Cascii (mieście jej życia), a nieco inaczej w Krakowie w kościele augustianów, gdzie kult tej świętej jest do dziś żywy.

Ponadto, jak to już zostało wspomniane, pobożność ludowa kształtuje się na gruncie oficjalnej liturgii z powodu odczuwanej potrzeby przetłumaczenia, dopowiedzenia, uzupełnienia, przyswojenia treści nie do końca zrozumiałych lub powodujących poczucie niedosytu (Krakowiak 2003: 12). W zależności od poziomu intelektualnego i możliwości percepcji wiernych powstawały i tworzą się nadal różnorodne formy pobożności, z których można wybrać te najbardziej odpowiadające indywidualnej wrażliwości i gustom. Zatem, jednostkowe preferencje są również elementem decydującym o popularności konkretnej praktyki pobożnościowej.

5.3. Funkcje

Najprościej mówiąc, funkcje są to obiektywne konsekwencje działań. Należy jednak pamiętać, że te konsekwencje mogą mieć charakter jawny (zamierzony) lub ukryty (niezamierzony) (Merton 1977: 131). Często dzieje się tak, iż to samo zdarzenie czy fakt pełni zarówno funkcje jawne, jak i ukryte. Merton stwierdził, iż funkcje jawne odnoszą się do obiektywnych skutków działań danej jednostki przyczyniających się do jej adaptacji i korygowania a ponadto, że zostały one właśnie w tym celu pomyślane czy skonstruowane. Natomiast funkcje ukryte odnoszą się do tego samego typu skutków, ale zwykle niezamierzonych i niedostrzeganych (Merton 1977: 133). Zatem, powstają one niejako „przy okazji”, ale stanowią istotny element życia zbiorowego, często niedostrzegany na pierwszy rzut oka. Dzięki temu rozróżnieniu i docenieniu aspektu funkcji ukrytych można skuteczniej analizować rzeczywiste znaczenie różnorodnych faktów społecznych powszechnie uważanych za działania irracjonalne lub przesądy. Merton wskazywał na trwałość istnienia w różnych społecznościach wzorów społecznych i długotrwałych sposobów postępowania pozornie bezsensownych, ponieważ niespełniających zakładanych celów[3]. Ową trwałość wzoru społeczne-

[3] Na przykład taniec deszczu u Indian Hopi kończy się regularnie fiaskiem (nie spełnia zatem swego zadania), a mimo to jest regularnie odprawiany (Merton 1977: 134).

go w antropologii i socjologii wiązano zwykle z niskim poziomem umysłowym uczestników, niewiedzą i inercją. Natomiast Merton (1977: 135), powołując się na analizy innych badaczy, wykazuje, iż wzory te mogą pełnić ważne funkcje ukryte, które tłumaczą ich żywotność i znaczenie w grupie. Rytuały te pełnią np. funkcję wzmacniania tożsamości grupowej i jej konsolidacji, a więc są funkcjonalne pozytywnie.

W odniesieniu do omawianego tematu, możemy także wskazać na funkcje jawne, zakładane, i na ukryte czy dodatkowe, niezamierzone, ale często „podskórnie" przeczuwane. Omawiając funkcje jawne, należy zadać pytanie: Co daje uczestnikom udział w formach pobożności ludowej lub do czego się sprowadza? Przede wszystkim należy wymienić tu w pierwszym rzędzie realizację swoistych potrzeb religijnych wiernych, ponieważ to w tym celu zostały one pomyślane, skonstruowane i są skutecznie realizowane. Niezaspokojone potrzeby religijne, będące motywem aktywności w tym zakresie, stają się równocześnie celem i funkcją istnienia form pobożności. Udział w fakultatywnych aktach pobożności ma na celu poszerzenie wiedzy religijnej uczestnika, przeżycie innego typu emocji, nawiązanie osobistej relacji z *sacrum*. Innym, zamierzonym, skutkiem udziału w formach pobożności ludowej jest zrozumienie świata, zarówno doczesnego, jak i w odniesieniu do perspektywy eschatologicznej. Słowa modlitwy chrześcijańskiej, będącej w istocie rozmową, nie są mantrą i niosą jasne i zrozumiałe dla oranta przesłanie. Modlitwy, w różnorodnych swych wariantach, mają za zadanie składanie Bogu dziękczynienia, okazywanie wdzięczności i ufności, wyrażanie skruchy i prośby o przebaczenie win a także błaganie o pomoc w trudnych chwilach życia (Krakowiak 2003: 13-14). Mają więc, przynajmniej w założeniu, pełnić funkcję komunikacyjną, umożliwiając nawiązanie dialogu pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Uczestnictwo w nieobowiązkowych praktykach religijnych może też przyczynić się do próby opanowania lęku przed nieznanym oraz ustosunkowania się do tzw. kwestii ostatecznych, czyli cierpienia, choroby, śmierci. Udział w Drodze Krzyżowej ma za zadanie nie tylko rozpamiętywanie męki Zbawiciela, ale także odnajdywanie analogii we własnym życiu i próbę naśladowania Chrystusa (Wit 2003: 70). Można więc stwierdzić, iż w aktach pobożności ludowej akcent funkcji położony jest w dużej mierze na wymiar jednostkowy, choć nie wyłącznie.

Natomiast funkcje ukryte pobożności ludowej są niezwykle istotne ze względu na jej wymiar społeczny. Wśród funkcji tych wyróżnia się zwykle co najmniej kilka związanych z życiem zbiorowym. Głównie jest to adaptacja do środowiska, zwykle homogenicznego pod względem wyznaniowym. Pamiętajmy, iż religijność i pobożność ludowa została ukształtowana wśród prostego ludu i ma swoją bardzo długą historię. Religijność ludowa jest typem bardzo konserwatywnym i odpornym na ewentualne modyfikacje. Nacisk grupowy i kontrola społeczna w lokalnej zbiorowości są bardzo silne i skutecznie regulują wzajemne relacje pomiędzy członkami. Fakultatywność praktyk religijnych wynikających z po-

bożności o charakterze ludowym w takich społecznościach jest raczej względna. Uczestnictwo w nich jest najczęściej zalecane i aprobowane nie tylko przez duszpasterzy, ale i przez sąsiadów-parafian. Natomiast absencja jest bardzo często zauważana i negatywnie komentowana, przez co uwidacznia się tu funkcja korygująca. Z tego powodu udział w dowolnych praktykach religijnych pozwala na uzyskanie akceptacji ze strony środowiska przejawiającej się w uznaniu za „swego", odnalezienie miejsca wśród sobie podobnych, należących do tej samej organizacji religijnej, a także nawiązanie kontaktów towarzyskich (Piwowarski 1971: 26-28). To wszystko może przyczynić się do zaistnienia integracji społecznej środowiska, konsolidacji danej społeczności, jak również kreacji własnej tożsamości jako członka zbiorowości lokalnej (Mariański 1991: 151-152).

Formy pobożności ludowej pełnią też funkcję poznawczą, podczas gdy uczestnicy biorą w nich udział z ciekawości, chęci poznania czegoś nowego lub uzyskania innego doświadczenia religijnego, do tej pory niedostępnego. Dzięki różnorodności form życia duchowego praktycznie każdy może znaleźć coś dla siebie i zrealizować własne cele. Głębsze poznanie własnej religii przyczynia się również do poszerzenia swoich horyzontów intelektualnych i umożliwia bardziej świadome funkcjonowanie we własnej wspólnocie wyznaniowej (Mariański 1991: 174).

Ze względu na swój fakultatywny i dobrowolny charakter można przyjąć, iż są one pozytywnie funkcjonalne, ponieważ w większości przypadków przynoszą zarówno jednostce, jak i zbiorowości konkretne korzyści: idealne (symboliczne), psychologiczne lub społeczne.

5.4. Konsekwencje

Konsekwencje istnienia form pobożności ludowej są w oczywisty sposób powiązane z motywacjami uczestników i funkcjami, jakie pełnią w życiu osób wierzących. Oprócz skutków w wymiarze jednostkowym bardzo istotne są konsekwencje przekładające się na zbiorowe funkcjonowanie członków danej społeczności. Pobożność ludowa nadaje ton i koloryt religijności poszczególnych narodów, grup etnicznych lub zbiorowości lokalnych. Ze względu na swoje cechy charakterystyczne łatwo rozpoznawalna jest religijność polska, której rysem szczególnym jest maryjność lub religijność włoska, przesycona widowiskowością i ekspresją emocji.

Jedną z konsekwencji, wynikającą z istnienia pobożności ludowej i praktykowania jej form przez wiernych, jest wkład w kulturę i tradycję narodową. Wpływ ten jest wzajemny, ponieważ pobożność ludowa czerpie inspirację z rodzimej kultury a jednocześnie sama ją wzbogaca. Zależność ta ma zatem charakter sprzężenia zwrotnego – trudno wyobrazić sobie polskie zwyczaje, język i formy zachowań pozbawione elementu religijnego i *vice versa*.

Kościół katolicki wyraża się o pobożności ludowej z uznaniem i podkreśla jej zasługi dla rzeczywistej inkulturacji religii w społeczeństwie. W sposób jasny traktuje o tej kwestii *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994: 396, n. 1679):

> […] poza liturgią życie chrześcijańskie jest podtrzymywane przez różne formy pobożności ludowej, zakorzenione w rozmaitych kulturach. Kościół popiera formy religijności ludowej, wyrażające zmysł ewangeliczny i ludzką mądrość, wzbogacające życia chrześcijańskie, ale równocześnie czuwa, by je rozświetlać światłem wiary.

Tak więc pobożność ludowa nie jest rzeczywistością obojętną dla rozwoju zaangażowania religijnego członków wspólnoty religijnej. Uczestnictwo w jej formach ma za zadanie ugruntowanie światopoglądu chrześcijańskiego i rzeczywistą internalizację zasad i prawd wiary.

Pobożność ludowa, jako płaszczyzna religijności ludowej, związana jest z konkretnym typem środowiska społecznego, a więc wiejskiego i małomiasteczkowego. Dla żywotności form pobożnościowych w tych społecznościach istotne znaczenie ma przede wszystkim standaryzacja tychże praktyk, ukształtowana na podłożu silnych więzi sąsiedzkich oraz silnie zakorzeniona tradycja uczestnictwa w praktykach zbiorowych, dominująca nad indywidualnym udziałem w życiu religijnym. Podobnie inne wyznaczniki religijności ludowej, np. niesymboliczne traktowanie przedmiotów kultu (figur, obrazów), rozbudowany kult świętych patronów oraz nagminna obecność elementów magicznych w myśleniu i działaniu, sprzyjają utrzymywaniu się w tych środowiskach popularności praktyk pobożnościowych na dość stałym poziomie, niezależnie od kondycji społecznej, czyli np. wieku i wykształcenia (Potocki 2009: 243-244).

Podsumowanie

Ogólnie uważa się, że pobożność ludowa jest rzeczywistością dość odporną na zmiany dotykające wszelkich sfer ludzkiej egzystencji. Jednakże prawdopodobne jest, iż wraz ze zmianami społecznymi, świadomościowymi i dotyczącymi warunków życia, prędzej czy później metamorfozie ulegnie także sfera pobożności ludowej, ponieważ jest ona zjawiskiem dynamicznym, a nie raz na zawsze utworzoną strukturą społeczną. Najprawdopodobniej niektóre elementy zanikną, natomiast pojawią się inne – nowe. Wraz z procesem sekularyzacji, laicyzacji, postępującą prywatyzacją religii, pobożność ludowa może stracić swój wybitnie masowy charakter i stać się kwestią bardziej zindywidualizowanego wyboru. Możliwe jest też, iż stopniowo zacznie przeistaczać się w czysty folklor, w sytuacji, gdy elementy religijne zostaną wyparte przez akcenty ludyczne, promujące widowiskowość. Przykładem tego typu działań są konkursy na najpiękniejszą palmę wielkanocną urządzane na Kurpiach. Jak pisze Andrzej Potocki (2009: 248):

> […] urządzane tam corocznie i oparte na szczegółowym regulaminie konkursy na najpiękniejszą palmę dowodzą wysokiego stopnia instytucjonalizacji tego przedsięwzięcia już bliskiego charakterem widowisku folklorystycznemu.

W takiej perspektywie realna staje się wizja obchodów świąt Bożego Narodzenia skupionych wyłącznie na rodzinnym spotkaniu zogniskowanym na wymianie prezentów i biesiadzie. Zachowania „religijnopodobne" mogą stopniowo wyprzeć swój autentycznie religijny pierwowzór, co ma już miejsce w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej. Jednocześnie należy pamiętać, iż formy pobożności ludowej są inspirowane liturgią i mają z nią bezpośredni związek. Zatem, można przypuszczać, iż tak długo, jak długo będzie odprawiać się msza święta, będą żywotne formy pobożności ludowej, uzupełniające i tłumaczące na prosty język tajemnice związku człowieka z Bogiem.

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

Boguniowski Józef Wacław, 1997, *Misterium paschalne w roku liturgicznym*, Kraków: Wydaw. Naukowe PAT.

Borowik Irena, Doktór Tadeusz, 2001, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos".

Draguła Andrzej, 2012, *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą*, Warszawa: Biblioteka Więzi.

Gierałtowski Tomasz, 2009, *Znaczenie kultu prywatnego kandydatów na ołtarze w sprawach kanonizacyjnych*, Białystok: Wydaw. BUK.

Janiec Zdzisław, 2002, *Święci w misterium Kościoła*, Sandomierz: Wydaw. Diecezjalne.

Krakowiak Czesław, 2003, *Idee przewodnie Wstępu do „Dyrektorium o pobożności ludowej"*, [w:] *Liturgia i pobożność ludowa*, red. Władysław Nowak, Olsztyn: Wydaw. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, s. 11-24.

Kumala Janusz, 2003, *Liturgia i pobożność ludowa w sanktuariach*, [w:] *Liturgia i pobożność ludowa*, red. Władysław Nowak, Olsztyn: Wydaw. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, s. 167-177.

Mariański Janusz, 1991, *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa: PAX.

Merton Robert K., 1997, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. Ewa Morawska i Jerzy Wertenstein-Żuławski, Warszawa: Wydaw. Nauk. PWN.

Narecki Zbigniew, 1983, *Religijność w środowisku wiejskim*, [w:] *Religijność ludowa, ciągłość i zmiana*, red. Władysław Piwowarski, Wrocław: Wydaw. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, s. 281-305.

Nowak Władysław, 2003, *Matka Pana w pobożności ludowej*, [w:] *Liturgia i pobożność ludowa*, red. Władysław Nowak, Olsztyn: Wydaw. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, s. 104-126.

Ożóg Monika, 2009, *Kościół starożytny wobec świątyń oraz posągów bóstw*, Kraków: Wydaw. WAM.

Piwowarski Władysław, 1971, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa: Biblioteka „Więzi".

Piwowarski Władysław, 1996, *Socjologia religii*, Lublin: RW KUL.

Potocki Andrzej, 2009, *Religijność polska na wsi i w mieście*, [w:] *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. Sławomir H. Zaręba, Warszawa: Wydaw. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, s. 235-252.

Sobeczko Helmut Jan, 2004, *Liturgia – pobożność ludowa – religijność ludowa – folklor religijny*, [w:] *Pobożność ludowa w życiu liturgiczno-religijnym i w kulturze*, red. Rudolf Pierskała, Teresa Smolińska, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, s. 9-20.

Sobeczko Helmut Jan, 2003, *Relacja między pobożnością ludową a liturgią*, [w:] *Liturgia i pobożność ludowa*, red. Władysław Nowak, Olsztyn: Wydaw. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, s. 48-61.

Tarliński Piotr, 2004, *Uświęcenie dnia w pobożności ludowej na wzór Liturgii Godzin*, [w:] *Pobożność ludowa w życiu liturgiczno-religijnym i w kulturze*, red. Rudolf Pierskała, Teresa Smolińska, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, s. 146-155.

Wit Zbigniew, 2003, *Rok liturgiczny w pobożności ludowej*, [w:] *Liturgia i pobożność ludowa*, red. Władysław Nowak, Olsztyn: Wydaw. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, s. 62-77.

Zdaniewicz Witold, Zembrzuski Tadeusz (red.), 2000, *Kościół i religijność Polaków*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Warszawa [zob. *Praktyki religijne Polaków* – www.opoka.org.pl/varia/msze/religijnosc.html (dostęp: 22.08.2013)].

ŹRÓDŁA

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994, Pallotinum.

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania, Poznań 2003, Pallotinum.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 1983, Pallotinum.

The folk piety as an element of religious culture

Summary

Despite the fact, that in recent times significant transformations of religiosity that expose the Poles, like secularisation, individualization and privatization of religion, is noticed, traditional folk piety still constitutes an essential element of the spiritual life of many Catholics. Its lifetime is associated largely with the national tradition and well established habits of local communities. In accordance with the teachings of the Catholic Church, folk piety is only a complement to official liturgy, however, plays an important role in the process of internalizing the truths of faith and spirituality by ordinary people. This article is an attempt to present the most important functions of folk piety and its importance for individual and collective life.

Joanna Szadura
Instytut Filologii Polskiej UMCS, Lublin

Polska niedziela jako dzień świąteczny z perspektywy etnolingwistycznej

Celem podjętej analizy jest rekonstrukcja kulturowego obrazu katolickiej polskiej niedzieli (zwykłej) z płaszczyzny językowej, tj. przeprowadzona zgodnie z metodologią przyjętą w badaniach nad językowym obrazem świata. Materiał analityczny to leksyka, zróżnicowane gatunkowo i stylistycznie teksty pochodzące z różnych wariantów polszczyzny (przede wszystkim ogólnej i gwarowej), wyniki ankiety przeprowadzonej w latach 2011 i 2012 oraz dane przyjęzykowe, tj. zapisy wierzeń i praktyk. Analiza pozwoliła ukazać, że status polskiej niedzieli – jako dnia świątecznego – ewoluuje. Niedziela przestaje być czasem Boga, staje się coraz bardziej czasem współczesnego człowieka, który odchodzi od ustalonych tradycją norm i tworzy nową kulturę czasu. Zrekonstruowany obraz polskiej niedzieli obok dość stabilnych tradycyjnych wzorów zachowań o genezie chrześcijańskiej ukazuje, że niedziela staje się coraz bardziej po prostu czasem wolnym od pracy modelowanym na wzór kultury zachodnioeuropejskiej oraz amerykańskiej, co powoduje że jako wartość kulturowa wymaga specjalnej ochrony.

Status niedzieli w realiach Polski współczesnej nie jest wcale taką oczywistością. Kwestią problematyczną jest i to dla kogo jest ona świętem a dla kogo tylko dniem wolnym od pracy, i to jak owa odświętność jest manifestowana. Pisano już o tym wielokrotnie z różnych perspektyw: religijnej, socjologicznej, antropologicznej, kulturoznawczej a nawet politologicznej[1]. Celem podjętych przeze mnie badań jest analiza uobecniania się polskiej niedzieli z perspektywy etnolingwistycznej, tj. rekonstrukcja kulturowego obrazu tego dnia z płaszczyzny językowej. Zgodnie z metodologią przyjętą w badaniach nad językowym obrazem świata[2] wykorzystam leksykę oraz zróżnicowane gatunkowo i stylistycznie

[1] Najważniejszym z tekstów porządkujących kwestię dnia niedzielnego, z punktu widzenia Kościoła katolickiego, jest *List apostolski „Dies Domini" Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych o świętowaniu niedzieli* (2000) – będący swoistym apelem o odkrycie na nowo niedzieli jako dnia świątecznego. Problem podejmowali również socjolodzy (Tarkowska 1998), politolodzy (Dylus 2005, 2007; Sowiński 2007), publicyści (Nosowski 2007), kulturoznawcy (Mielicka 2006), folkloryści (Tolstaja 2008) czy językoznawcy. Analizy o charakterze porównawczym dla języków słowiańskich znajdziemy m.in. w moskiewskim słowniku etnoligwistycznym (Slav Tol 2/95-99) a także w pracach Joanny Porawskiej (2004).

[2] Przyjmuję ustalenia lubelskiej etnolingwistyki, zob. przede wszystkim prace Jerzego Bartmińskiego. Publikacją zbierającą prace tego badacza dotyczące językowego obrazu świata z lat 1984-2006 jest książka *Językowe podstawy obrazu świata* (2006). Tam zob. zwłaszcza rozdział *O pojęciu językowego obrazu świata* (2006: 11-21).

teksty pochodzące z różnych wariantów polszczyzny (przede wszystkim ogólnej i gwarowej)[3]. Sięgnę także po dane przyjęzykowe, tj. zapisy wierzeń i praktyk. W celu weryfikacji wyobrażenia niedzieli utrwalonego w tych materiałach, skonfrontuję je z wynikami ankiety przeprowadzonej pod moim kierunkiem przez studentów filologii polskiej UMCS w latach 2011 i 2012[4].

Na zaprezentowaną analizę złożą się kolejno: krótkie omówienie miejsca niedzieli w strukturze tygodnia oraz etnolingwistyczna rekonstrukcja polskiego obrazu niedzieli zwykłej[5].

1. Koncept 7-dniowego tygodnia i miejsce niedzieli w jego strukturze

Koncept 7-dniowego tygodnia genezą sięga II tysiąclecia p.n.e. i jest łączony z Babilonem lub z Palestyną[6]. Jak pisze zajmująca się tym zagadnieniem Jadwiga Waniakowa (1998), współcześni badacze opowiadają się za hipotezą babilońską, argumentując swoje stanowisko wysokim poziomem wiedzy astronomicznej Babilończyków. Znaleźć to miało odzwierciedlenie w praktykach religijnych[7] a w efekcie w koncepcji kalendarza i strukturze tygodnia jako jednostki czasu[8]. W planetarnym koncepcie tygodnia, bo o nim tu mowa, każdemu z dni patronowała inna planeta-bóstwo: Słońce – pierwszemu z dni tygodnia, Księżyc – drugiemu, Mars – trzeciemu, Merkury – czwartemu, Jowisz – piątemu, Wenus – szóstemu, Saturn – siódmemu[9]. Ten 7-dniowy konstrukt temporalny zaadaptował (z pewnymi modyfikacjami) do potrzeb religii monoteistycznej judaizm. Przypomnijmy początek *Księgi Rodzaju*:

> 1.[1] *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię.* [2] *Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami.* [3] *Wtedy Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!» I stała się światłość.* [4] *Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności.* [5] *I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy* [wyróżnienie J.Sz.]. [6] *A potem Bóg rzekł: «Niechaj powstanie sklepienie w środku*

---

[3] Szczegółowy wykaz słowników i wykorzystanych tekstów źródłowych, zob. Bibliografia, gdzie także rozwiązanie zastosowanych skrótów.

[4] W badaniach wzięło udział 100 respondentów w wieku do 18 do 85 lat, zamieszkujących zarówno na wsi, jak i w mieście. Wyniki tych badań w zakresie dotyczącym konceptu TYGODNIA omówiłam m.in. w artykule *Segmentacja tygodnia w świadomości współczesnych Polaków* (Szadura 2013).

[5] Z pola obserwacji wyłączam, z uwagi na ich charakter, takie „specjalne" niedziele, jak np.: Śródpostna, Palmowa, Wielka. Wymagają one bowiem oddzielnego omówienia.

[6] Szczegółowo, zob. monografia J. Waniakowej (1998).

[7] Chodziło o uroczyste obchodzenie zmian faz księżyca.

[8] Babilończycy znali wówczas pięć planet, co razem ze Słońcem i Księżycem dawało liczbę 7. Innym argumentem była obserwacja faz Księżyca – jedna trwa w przybliżeniu siedem dób (Waniakowa 1998).

[9] Stąd m.in. łacińskie nazwy dni tygodnia: *dies Solis, dies Lunae, dies Martis, dies Mercurii, dies Iovis, dies Veneris, dies Saturni*, o czym szczegółowo pisze J. Waniakowa (1998).

wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich!» [7] *Uczyniwszy to sklepienie, Bóg*
oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem; a gdy tak się stało, [8] *Bóg*
nazwał to sklepienie niebem. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień
drugi [wyróżnienie J.Sz.]. [9] *A potem Bóg rzekł: «Niechaj zbiorą się wody spod nieba*
w jedno miejsce i niech się ukaże powierzchnia sucha!» A gdy tak się stało, [10] *Bóg na-*
zwał tę suchą powierzchnię ziemią, a zbiorowisko wód nazwał morzem. Bóg widząc, że
były dobre, [11] *rzekł: «Niechaj ziemia wyda rośliny zielone: trawy dające nasiona, drzewa*
owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku owoce, w których są nasiona». I stało
się tak. [12] *Ziemia wydała rośliny zielone: trawę dającą nasienie według swego gatunku*
i drzewa rodzące owoce, w których było nasienie według ich gatunków. A Bóg widział,
że były dobre. [13] *I tak upłynął wieczór i poranek – dzień trzeci*
[wyróżnienie J.Sz.]. [14] *A potem Bóg rzekł: «Niechaj powstaną ciała niebieskie, świe-*
cące na sklepieniu nieba, aby oddzielały dzień od nocy, aby wyznaczały pory roku, dni
i lata; [15] *aby były ciałami jaśniejącymi na sklepieniu nieba i aby świeciły nad ziemią».*
I stało się tak. [16] *Bóg uczynił dwa duże ciała jaśniejące: większe, aby rządziło dniem,*
i mniejsze, aby rządziło nocą, oraz gwiazdy. [17] *I umieścił je Bóg na sklepieniu nieba, aby*
świeciły nad ziemią; [18] *aby rządziły dniem i nocą i oddzielały światłość od ciemności.*
A widział Bóg, że były dobre. [19] *I tak upłynął wieczór i poranek – dzień*
czwarty [wyróżnienie J.Sz.]. [20] *Potem Bóg rzekł: «Niechaj się zaroją wody od roju*
istot żywych, a ptactwo niechaj lata nad ziemią, pod sklepieniem nieba!» [21] *Tak stwo-*
rzył Bóg wielkie potwory morskie i wszelkiego rodzaju pływające istoty żywe, którymi
zaroiły się wody, oraz wszelkie ptactwo skrzydlate różnego rodzaju. Bóg widząc, że były
dobre, [22] *pobłogosławił je tymi słowami: «Bądźcie płodne i mnóżcie się, abyście zapeł-*
niały wody morskie, a ptactwo niechaj się rozmnaża na ziemi». [23] *I tak upłynął*
wieczór i poranek – dzień piąty [wyróżnienie J.Sz.]. [24] *Potem Bóg rzekł:*
«Niechaj ziemia wyda istoty żywe różnego rodzaju: bydło, zwierzęta pełzające i dzikie
zwierzęta według ich rodzajów!» I stało się tak. [25] *Bóg uczynił różne rodzaje dzikich*
zwierząt, bydła i wszelkich zwierząt pełzających po ziemi. I widział Bóg, że były dobre.
[26] *A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech*
panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad
wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!» [27] *Stworzył więc Bóg człowieka na swój*
obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. [28] *Po czym Bóg im*
błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili zie-
mię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem
powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi». [29] *I rzekł Bóg: «Oto*
wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego
owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem. [30] *A dla wszelkiego zwierzęcia*
polnego i dla wszelkiego ptactwa w powietrzu, i dla wszystkiego, co się porusza po ziemi
i ma w sobie pierwiastek życia, będzie pokarmem wszelka trawa zielona». I stało się tak.
[31] *A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre. I tak upłynął wie-*
czór i poranek – dzień szósty [wyróżnienie J.Sz.].
2. [1] *W ten sposób zostały ukończone niebo i ziemia oraz wszystkie jej zastępy* [stworzeń].
[2] *A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął*
dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął [wyróżnienie
J.Sz.]. [3] *Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem*
dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając. [4] *Oto są dzieje początków*
po stworzeniu nieba i ziemi. (Rdz 1: 1-31)

W przytoczonym (dość obszernie) fragmencie wyróżniono językowo czas kreacji świata (początek, kolejne fazy i koniec) oraz czas kontemplacji aktu stwo-

rzenia. Dokonało się to poprzez użycie odpowiednich formuł: *I tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy/ drugi/ trzeci/ czwarty/ piąty/ szósty.* Gdy akt stworzenia osiągnął początkową kompletność, wyrażono to słowami: *A gdy Bóg u k o ń c z y ł w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował* [formuła zamknięcia:] *odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął*. Tym samym, na wzór historii świętej, w języku hebrajskim przyjęto następujący system nazewniczy: *yom rishon* ‘dzień pierwszy’, *yom sheyni* ‘dzień drugi’, *yom shlishi-* ‘dzień trzeci’, *yom revi'i* ‘dzień czwarty’, *yom khamishi* ‘dzień piąty’, *yom shishi* ‘dzień szósty’, *yom shabbat* ‘dzień szabatu’. Nadanie nazw o charakterze numerycznym odzwierciedla strukturę tak pomyślanego tygodnia. Natomiast użycie nazwy nienumerycznej dla dnia 7. sytuuje go poza tym cyklem. W tym miejscu warto podkreślić, że w *Biblii Tysiąclecia* umieszczono przy cytowanym wyżej fragmencie *Pisma Świętego* znaczący komentarz dotyczący odpoczynku po sześciodniowym akcie stwórczym. Brzmi on tak „dosłownie: *przestał pracować*”. Słowa te są kluczowe dla interpretacji istoty dnia 7. w tradycji judaistycznej. Bóg bowiem uświęcił ten dzień[10], ale nie tyle odpoczynkiem, co powstrzymaniem się od twórczego dzieła. Ten sposób rozumienia szabatu jest ściśle związany z postrzeganiem tego święta jako świątyni w czasie, jako czasu poza czasem ziemskim. Jego istotą jest nie tyle odpoczynek[11] od/po pracy, co swoista „filozofia nieczynienia” (Heschel 2009: 216). Uczestnictwo w tym święcie jest tu przedsmakiem zanurzenia w czasie wiecznym, w życiu w innym wymiarze.

Starotestamentowy koncept tygodnia przejęło chrześcijaństwo oraz islam, ale przy zachowaniu struktury tygodnia (z sobotą jako dniem 7.) wyróżniono – w chrześcijaństwie niedzielę, a w islamie – piątek. W tym miejscu należy jednak podkreślić, że, wedle historyków Kościoła, pierwsi chrześcijanie utrzymywali sobotni szabat (rozumiany jako dzień święty) i dopiero w 364 roku n.e. synod w Laodycei zakazał święcenia soboty. Kwestia ta jest podnoszona przez komentatorów *Pisma Świętego*, zdaniem których szabat przestał dla chrześcijan być najważniejszym świętem już w czasach apostolskich, czego świadectwem są m.in. słowa Apostoła Pawła z *Listu do Kolosan*: *Niechaj więc nikt o was nie wydaje sądu co do jedzenia i picia, bądź w sprawie święta czy nowiu, czy szabatu. Są to tylko cienie rzeczy przyszłych, a rzeczywistość należy do Chrystusa* (Kol 2: 16 n.)[12].

---

[10] Uświęcenie dnia 7., zgodnie z nakazem *Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić* (Wj 20: 8), polega na wyłączeniu tego dnia spośród innych i powstrzymaniu się od pracy (Pwt 5: 13 i nast.). W innym miejscu *Starego Testamentu* czytamy: *Dzień zaś siódmy jest szabatem Pana, Boga twego. Nie będziesz przeto w dniu tym wykonywał żadnej pracy ani ty sam, ani syn twój, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje bydło, ani przybysz, który przebywa w twoich bramach* (Wj 20: 10).

[11] Wedle najbardziej rozpowszechnionej hipotezy etymologicznej, słowo *szabat* ma znaczenie ‘dzień odpoczynku’ (Vas ES 5/391, podob. Brück SEJP 538, Mel ESU 5/363). Inna hipoteza łączy hebrajskie *yom shabbat* z babilońską formą *šabattu* wzgl. *šabpattu* ‘pełnia, dzień pełni’ (Moszyński 1939: 455), nawiązując tym samym do genezy planetarnego tygodnia.

[12] Warto przypomnieć również inne, wykorzystywane przez komentatorów *Pisma Świętego*, słowa, np.: *Judejczycy tym bardziej starali się Go* [Jezusa] *zabić; bowiem nie tylko naruszał szabat, lecz*

Zróbmy zatem kolejny krok i odpowiedzmy na pytanie, dlaczego chrześcijanie świętują niedzielę[13]? Argumentami uzasadniającymi świąteczność tego dnia jest to, że: w niedzielę zmartwychwstał Chrystus i ukazywał się uczniom: *Kiedy powstał* [z grobu] *rankiem w pierwszy dzień po szabacie, ukazał się najpierw Marii Magdalenie, z której wyrzucił siedem czartów* (Mk 16: 9); *A pierwszego dnia po szabacie, wczesnym rankiem, gdy jeszcze było ciemno, Maria Magdalena udała się do grobu i zobaczyła kamień odsunięty od grobu* (J 20: 1) oraz to, że w niedzielę miało miejsce zesłanie Ducha Świętego.

Najpełniejszą wykładnię istoty świętowania niedzieli jako Dnia Pańskiego dał Jan Paweł II w Liście Apostolskim z 31 maja 1998 roku. W dziele *Dies Domini* papież podniósł 5 aspektów uzasadniających wyjątkowy charakter niedzieli (za: Jan Paweł II 2000):

1. *Dies Domini* − dzień Boga-stwórcy, pamiątka odpoczynku Bożego po ukończeniu dzieła stworzenia; refleksja nad biblijnym szabatem;
2. *Dies Christi* − dzień zwycięstwa Chrystusa nad grzechem i śmiercią w jego Zmartwychwstaniu; pascha tygodnia; dzień nowego stworzenia – ósmy dzień zapowiedziany w wieczności, dzień daru Ducha Świętego i wiary manifestującej się w społeczności wierzących;
3. *Dies Ecclesiae* − dzień Kościoła, dzień zgromadzenia eucharystycznego: uczty Słowa Bożego i uczty Ciała Chrystusa, mszy świętej jako misji, obowiązku świętowania niedzieli, świadomego i czynnego udziału w celebracji eucharystycznej;
4. *Dies hominis* − dzień człowieczy; dzień radości, odpoczynku i solidarności;
5. *Dies dierum* − „dzień dni", dzień szczególny i zapowiedź objawiającego się sensu czasu, oczekiwania wieczności.

Pierwsze słowa listu papieskiego są kondensacją jego przesłania, cytuję:

> Dzień Pański – jak nazywano niedzielę już w czasach apostolskich [wszystkie wyróżnienia J.Sz.] – cieszył się zawsze w dziejach Kościoła szczególnym poważaniem ze względu na swą ścisłą więź z samą istotą chrześcijańskiego misterium. W rytmie tygodnia, wyznaczającym upływ czasu, niedziela przypomina bowiem dzień zmartwychwstania Chrystusa. Jest Paschą tygodnia, podczas której świętujemy zwycięstwo Chrystusa nad grzechem i śmiercią, dopełnienie w Nim dzieła pierwszego stworzenia i początek «nowego stworzenia» (por. 2 Kor 5, 17). Jest dniem, w którym z uwielbieniem i wdzięcznością wspominamy pierwszy dzień istnienia świata, a zarazem zapowiedzią «dnia ostatniego», oczekiwanego z żywą nadzieją, w którym Chrystus przyjdzie w chwale (por. Dz 1, 11; 1 Tes 4, 13-17) i Bóg «uczyni wszystko nowe» (por. Ap 21, 5) (Jan Paweł II 2000).

---

także Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu (J 5: 18, por. też Mk 2: 24; Łk 6: 2); *Syn Człowieczy jest Panem szabatu* (Mt 12: 8; podob. Mk 2: 28; Łk 6: 5).

[13] Nie wszyscy chrześcijanie świętują niedzielę. Dla wyznawców Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, Kościoła Chrześcijan Dnia Sobotniego oraz Baptystów Dnia Siódmego dniem świątecznym jest sobota.

Niedziela zatem, dla chrześcijanina, to Dzień Nowego Stworzenia. Dzień Ósmy, który jest zarazem dniem pierwszym i ostatnim. Jest jak sam Bóg – początkiem i końcem. Jako dzień ósmy znajduje się poza naszym ziemskim czasem. Jest już wiecznością, bo jest wyjęty z czasu ludzkiego. I to jest istota ósmego dnia w siedmiodniowym tygodniu chrześcijańskim.

2. Polska niedziela

Zacznijmy od struktury polskiego tygodnia. Jest to o tyle istotne, że w literaturze przedmiotu pojawiła się teza o odmienności słowiańskiego (a więc i polskiego) tygodnia polegającej na uznaniu niedzieli za dzień finalny[14]. Warto zatem przypomnieć, że do polskiej kultury i języka koncept 7-dniowego tygodnia trafił wraz z chrześcijaństwem[15]. Jego strukturę można wyinterpretować, kierując się nazwami jego kolejnych dni. Mamy zatem:

1. *niedzielę* ‘pierwszy dzień tygodnia’,
2. *poniedziałek* ‘pierwszy po niedzieli dzień tygodnia’,
3. *wtorek* ‘wtóry po niedzieli dzień tygodnia’,
4. *środę* ‘środek tygodnia’,
5. *czwartek* ‘czwarty po niedzieli dzień tygodnia’,
6. *piątek* ‘piąty po niedzieli dzień tygodnia’,
7. *sobotę* ‘szabat’.

System nazewniczy jest, jak widać, spójny (analizy szczegółowe, zob. Matuszewski 1978 i Waniakowa 1998) i podobnie jak w języku hebrajskim ma charakter numeryczny. Specjalny status ma sobota/szabat, niedziela – z uwagi na chrześcijański charakter kalendarza oraz środa, która na wzór niemiecki akcentuje strukturę tygodnia. Jednak, jak pokazuje praktyka językowa, Polacy segmentują tydzień na dwa sposoby. Potwierdza to m.in. przegląd definicji w słownikach języka polskiego, w których słowo *tydzień* jest definiowane jako:

- ‘okres będący częścią miesiąca, liczący 7 dni, od poniedziałku do niedzieli’ (SJP Dor 9/382; SJP Szym 3/560; SWJP Dun 2/453);
- ‘7 następujących po sobie dni jako część miesiąca liczonych od niedzieli do soboty’ (PSWP Zgół 43/386);
- ‘okres 7 dni liczony od poniedziałku do niedzieli, lub od niedzieli do soboty’ (ISJP Bań 2/870)

a także:

[14] Por. np. z opinią Franza Miklosicha, który pisał: „(bei den Slawen) die Woche mit dem Montag, nicht mit dem Sonntag beginnt” / „(u Słowian) tydzień zaczyna się z poniedziałkiem, nie z niedzielą” (1876: 80-81).

[15] Zdaniem badaczy, polski system nazewniczy tygodnia został stworzony na potrzeby języków słowiańskich prawdopodobnie przez niemieckich misjonarzy (Matuszewski 1978).

– ‘każdy okres liczący 7 następujących po sobie dni’ (powsz.).

Podobnie w tej kwestii wypowiedzieli się respondenci wspomnianej wcześniej ankiety. Jej podsumowanie daje następujące struktury polskiego tygodnia[16]:

- pierwsza dokonywana z punktu widzenia kogoś, dla kogo niedziela, jako Dzień Zmartwychwstania Pańskiego, rozpoczyna tydzień (16% wypowiedzi);
- druga formułowana z punktu widzenia kogoś, dla kogo niedziela, jako świąteczny dzień wolny od pracy, jest analogią dla 7. dnia, podczas którego Bóg odpoczął po stworzeniu świata (12% wypowiedzi) i kończy tydzień[17];
- trzecia – z punktu widzenia kogoś, kto pracuje, uczy się, poczynając od poniedziałku, a odpoczywa w niedzielę i nie powołuje się przy tym na religijny aspekt tego układu, ale na jego społeczny charakter (72%).

Dochodzi zatem, do zderzenia religijnego i świeckiego światopoglądu. Zgodnie z religijnym, polski tydzień rozpoczyna się w niedzielę albo w poniedziałek (na skutek utożsamienia niedzieli z szabatem[18]), zgodnie ze świeckim – w poniedziałek.

2.1. Polskie świętowanie niedzieli

Charakter tradycyjnej polskiej niedzieli, jako dnia świątecznego, jest ściśle związany z kulturą chrześcijańską, zgodnie z którą najważniejszym z niedzielnych nakazów jest celebracja mszy świętej (uczty Słowa i Ciała Bożego) oraz rozesłanie wiernych w świat, by swym życiem dawali świadectwo wierze. W tym dniu chrześcijanin zostaje wezwany do oczekiwania na dzień ostateczny i wzorem żydowskiego *szabatu* ma obowiązek powstrzymania się od pracy. Takie rozumienie tego odświętnego dnia tygodnia ilustrują jego nazwy, tj.:

---

[16] Szczegółowo wyniki ankiety omawiam w artykule *Segmentacja tygodnia w świadomości współczesnych Polaków* (Szadura 2013: 239-250).

[17] Respondenci odpowiadali m.in.: *Bóg zaczynał stwarzać świat… Pierwszy, drugi, trzeci, czwarty, piąty, szósty i dopiero siódmego dnia odpoczywał i mnie się wydaje, że tym dniem odpoczynku była właśnie niedziela* $K_{7\ (lat\ 60)}$; *Pierwszy jest poniedziałek, a ostatni niedziela, bo Bóg stworzył świat w sześć dni a ostatniego, w niedziele, odpoczął* $K_{1\ (lat\ 56)}$.

[18] Stało się to przyczyną rozpowszechnienia tezy o odmienności słowiańskiego tygodnia, który zaczynać miałby się w poniedziałek. Szeroko problem ten omawia Józef Matuszewski (1978), zob. też Ignacy Ryszard Danka (1999). Zdaniem Andrzeja Bańkowskiego, słowo *niedziela* znaczy ‘świąteczny dzień tygodnia chrześcijańskiego’ liczony najpierw jako pierwszy w tygodniu, stąd *środa* ‘środek tygodnia’, potem (od XIV wieku) jako siódmy, stąd *wtorek*, *czwartek*, *piątek* (Bań ESJP 2/302, podob. Bor SEJP 360). Krystyna Długosz-Kurczabowa częściowo potwierdza taką hipotezę. Pisze: „tak jak języku hebr. *szabbāth* to ‘dzień wolny od pracy’, tak i w języku dawnych Słowian dzień świąteczny był nazwany ze względu na tę samą cechę, por. **ne dělati* ‘nie działać, nie pracować’. […] Kolejne nazwy dni tygodnia były tworzone ze względu na ich relację do tego dnia” (Dług NSEJP 467).

a) *dzień Pański* – nazwa ta do polszczyzny trafiła jako pochodząca z greki (III wiek n.e.) kalka łac. *diēs dominica* // *diēs dominicus* // też *domenica* ‘dzień Pański’. Pojawia się w Apokalipsie św. Jana (tłumaczenie za *Biblią Tysiąclecia*): *Doznałem zachwycenia w dzień Pański i posłyszałem za sobą potężny głos jak gdyby trąby* (Ap 1: 10). Fragment ten został opatrzony komentarzem „tj. w niedzielę”, choć w istocie „nie wiadomo jednak dokładnie, czy chodzi o dzień tygodnia”[19]. Określenie to bywa używane również w odniesieniu do Boga Stwórcy (Jan Paweł II 2000);
b) *dzień święty* – ta nazwa tego 1. dnia tygodnia, podobnie jak *święto*, pojawia się w wielu językach. Dotyczyć jednak może każdego innego dnia świątecznego;
c) *pani dni*, *dzień dni, dzień ósmy* – to nie są powszechnie używane nazwy, pojawiają się przede wszystkim w tekstach o charakterze religijnym;
d) *dzień wolny // wolne* (powsz.), tj. taki, w którym nie mamy obowiązku pracy. W kontekście przemian społeczno-gospodarczych, nie jest to jednak deskrypcja jednoznacznie odnosząca się do niedzieli.
e) *niedziela* – nazwy tej używają (prócz Rosjan dla których od XVI wieku to słowo ma już tylko znaczenie ‘tydzień’) wszyscy Słowianie (Bor SEJP 360). Etymologicznie wyprowadzana od *†ne dělati* ‘nie pracować’, stąd *†ne-děl-ja* ‘niedziałanie, bezczynność; dzień bezczynności świątecznej nakazanej przez chrześcijańskie prawo kanoniczne’ (Bań ESJP 2/302, podob. Dług NSEJP 467)[20]. Słowo *niedziela* w polszczyźnie to (choć już coraz rzadziej) także ‘tydzień’[21,22].

Jako dzień świąteczny niedziela jest sytuowana poza tygodniem, co dokumentuje potoczny zwrot *w/na tygodniu*, tj. w dni powszednie (czyli wszystkie prócz niedzieli). Sytuuje się również obok innych dni świątecznych (por. wyrażenie *niedziele i święta*). Dobrze oddaje ten aspekt niedzieli także użycie przymiotnika *niedzielny*. W tym miejscu odwołam się do danych z Narodowego Korpu-

[19] Szerzej zob. Waniakowa (1998: 29-30).

[20] Analogicznie wypowiadał się w tej kwestii Aleksander Brückner: „nazwa [*niedziela*] pochodzi z VIII w., od zakazu pracy ręcznej, *ne-dělja*” (Brüc SEJP 360). Zdaniem Andrzeja Bańkowskiego, to „chyba przekład ludowego grec. chrześc. *ápraktos* (*hēméra*) ‘niedziela’ (por. w tym znaczeniu oficjalne grec. *kyriakē*, które [jest] przekładem łac. *dominica*) […] jak inne osobliwe terminy chrześcijańskie st.-cs. z dialektu tych Słowian, którzy przyjęli chrześcijaństwo w VI–VII w. osiedliwszy się w Grecji” (Bań ESJP 2/302).

[21] Niegdyś używano go w tym znaczeniu powszechnie, tym bardziej że forma *miesiąc* (w znaczeniu kalendarzowym) była rzadko stosowana – mówiono raczej *5 niedziel, 8 niedziel* (Karł SGP 3/298).

[22] Znaczenie to, moim zdaniem, potwierdza strukturę polskiego tygodnia liczonego od niedzieli. Analogicznie tłumaczyłabym również funkcję powiedzenia *od niedzieli do niedzieli* w znaczeniu ‘przez cały czas; ciągle’, czyli przez kolejne tygodnie. Zwrot ten odnotowano w przysłowiu *Od niedzieli do niedzieli, diabli to będą wiedzieli* [o ciągłym odwlekaniu terminów] (NKPP niedziela 16). W weselnej pieśni został wpisany w ustabilizowaną formułę: *Bóg wam zapłać moja matko,/ wychowaliście mię gładko,/ od niedzieli do niedzieli/ jak cerwone jabko* (K 10 Poz 259).

su Języka Polskiego, w którym do najliczniej odnotowanych należą połączenia: *niedzielna/-e msza / nabożeństwo* a także *niedzielne kazanie*[23]. W związku z tym, że w naszej kulturze obecność w kościele łączy się z odświętnym wyglądem do typowych połączeń w polszczyźnie należą też kolokacje: *niedzielny/-e/-a garnitur/ ubranie/ buty/ sukienka* określane też jako *na niedzielę* czy *do kościoła/ kościółkowe*. Podobny charakter mają wyrażenia *ubrać się po niedzielnemu*, (*jak*) *na niedzielę* czyli 'odświętnie' (SJP Dor 5/65; S SFr 1/503). Przykładów językowego utrwalenia odświętności niedzieli dostarcza też frazeologia, np.: *niedzielny kierowca* to 'niewprawny kierowca rzadko prowadzący samochód, jeżdżący nim okazjonalnie, szczególnie w dni świąteczne [do kościoła J.Sz.]' (SWJP Dun 1/589; SJP Szym 2/331), analogicznie *niedzielny ojciec/ tatuś* znaczy 'ojciec zajmujący się swymi dziećmi rzadko (okazjonalnie), szczególnie w dni świąteczne, a nie na co dzień' (powsz.) czy *niedzielny facet* – 'tymczasowy; od święta' (Kacz-SkubGrab SGS 42).

Słowo *niedziela* funkcjonowało również w znaczeniu 'najważniejsze święto', stąd zaduszki na terenach ewangelickich (pod wpływem niemieckiej nazwy *Totensonntag*) to *Niedziela Umarłych* (Szyf MiW 73), też *Śmiertna Niedziela*. Analogicznie *Zielna Niedziela* to 'święto Matki Boskiej Zielnej (15 sierpnia)' (Pluta Dzierż 96).

2.2. Scenariusz święta niedzielnego

Polska niedziela przebiegała według tradycyjnego scenariusza[24] podporządkowanego sformalizowanym konwencjom wpisanym w rytm czasu sakralnego o dychotomicznym charakterze (pozytywnym – boskim i negatywnym – diabelskim[25]). Na jego format składają się: *dopołudnie*, południe – jako punkt kulminacyjny oraz popołudnie[26].

W niedzielę zatem chrześcijanin winien w pierwszej kolejności upamiętnić zmartwychwstanie Chrystusa uczestnictwem we mszy świętej (*A w niedzielę bądź w kościele, słuchaj słowa bożego* NKPP niedziela 1). Udział w mszy wpraw-

[23] zob. http://www.nkjp.uni.lodz.pl/collocations.jsp (dostęp: 20.12.2013).

[24] Określenia „scenariusz święta" używam na zasadzie analogii do używanego w literaturze „scenariusza codzienności" (Pawluczuk 1979).

[25] Schemat tej dychotomii czasu przywołuję za Hanną Czerwińską (1984: 76).

[26] Por. typową wypowiedź respondentki: *Szło się rano do kościoła, potem sie robiło wyjątkowy jakiś obiad. Z dwóch dań musiał być z deserem, bo w tygodniu to ludzie nie mieli czasu na takie lepsze gotowanie, tylko tak, aby szybko, bo to trzeba było robić, a w niedzielę to już mieli czas. No, i po obiedzie wychodzili sobie na ławeczkę i ławeczki musieli być przy każdym domu. Przychodził sąsiad do sąsiada w odwiedziny, bo miał czas. No, i opowiadali sobie różne rzeczy, rozmawiali, a to piwko jeszcze sobie wypili, a to coś tam. No, i właśnie ta niedziela to była wyjątkowym dniem odpoczynku. A były też robione w niedziele zabawy, majówki, bo nie było tych dyskotek, tego wszystkiego, tak jak jest dzisiaj, tylko albo na majówkę się jechało do lasu na polanę, albo straż urządzała zabawy. I grała orkiestra, bufet był i ludzie się bawili w ten sposób i odpoczywali* (WA Sokołów Podl.).

dzie miał i ma charakter dobrowolny, niemniej jednak w obawie przed sankcjami – jaką ma być kara boska i społeczne „napiętnowanie" tych, co do kościoła nie chodzą – niegdyś zwykle większość polskich katolików w niej uczestniczyła. Wprawdzie, najważniejszą mszą niedzielną jest suma (odprawiana zwykle w południe), chętnie jednak uczestniczono w mszach wcześniejszych. Niegdyś bowiem ściśle przestrzegano zasady, by komunię przyjmować na czczo[27]. Za nieobecność na mszy niedzielnej w jednej z ludowych opowieści karze sam Jezus, ciskając w bezbożników prochem, który zamienia się we wszy (ZWAK 1881/180). Kara spadać miała też na tego, kto w tym dniu uniemożliwiał komuś pójście do kościoła. Opowiadano na przykład, że w okolicach Okalowa (koło Wielunia) w miejscu, gdzie rośnie las, miało być niegdyś miasto, które zapadło się po tym, jak jego pan nie pozwolił pasterzowi pójść na mszę (Bar ŚrodP 415-416). Nie tylko nieobecność, ale i ociąganie się z przyjściem na niedzielną mszę, w tym też spóźnienie, były zauważane i źle widziane. Przekonanie to wmontowywano w opowieści wierzeniowe i teksty bajek. Wedle jednej z nich, Bóg pozwolił wilkowi zjeść tego, kto ostatni przyjdzie w niedzielę do kościoła (Jaz Spis 87).

Przestrzegano przed niechodzeniem do kościoła m.in. tym, że czas odprawiania mszy to okres wzmożonej aktywności demonów, np. *utopiec* właśnie wtedy ma spacerować ze swymi córkami i topić kąpiących się (dlatego *dopołednia* nie wolno się kąpać) (Sim Gad 75). *Słonecznica* z boskiego zrządzenia trafia tych, co zamiast iść do kościoła, śpią w polu (Baz Tatr 103). W warmińskiej opowieści do dzieci, które zamiast iść do kościoła, wybrały się grać w karty w lesie, przychodzi diabeł. Nie porywa ich tylko dlatego, że na dźwięk dzwonów obwieszczających podniesienie uklękły (Szyf MiW 102).

Niedzielna msza to dla wspólnoty specjalny czas, podczas którego kapłan dzieli się z nią Słowem Bożym i udziela sakramentów. W wielu rejonach Polski właśnie tego dnia ogłaszano zapowiedzi, udzielano ślubów i chrzczono dzieci (*Dzieci się chrzci w niedzielę, mało kiedy, chyba że jest jakaś konieczność, to tam ktoś w codzienny dzień chrzci, ale takie uroczyste chrzty to są w niedzielę przede wszystkim* NA Samowicze). Był to również dobry moment publicznej pokuty i wymierzania Bożej sprawiedliwości. Świadectwem tych przekonań są ludowe opowieści. Wedle jednej z nich, podczas niedzielnej mszy zapaść się miał kościół na Babiej Górze wraz ze zgromadzonymi tam wiernymi oraz kapłanem, ponieważ i parafianie, i ich ksiądz źle się prowadzili (ZWAK 1883/57).

Po mszy zwykle przygotowywano się do obiadu. Niedzielny posiłek miał charakter inny niż na co dzień. Językowo utrwalone są połączenia wyrazowe odnoszące się do tej sfery, np. *niedzielny obiad*, którego obowiązkowym daniem jest rosół. Ale tym, co dowodzi wyjątkowości tego posiłku jest to, że siada do niego cała rodzina. Przytoczę jedną z opinii respondenta ankiety:

---

[27] Zalecano tym samym, by na niedzielną mszę pójść jeszcze przed śniadaniem: *Niedzielne śniadanie a piątkowe śpiewanie rzadko na dobre wychodzi* (NKPP niedziela 14, ts. NKPP piątek 13a).

Niedziela zaś, to u nas dzień rodzinny. Co drugi tydzień dzieci przyjeżdżają na rodzinny obiad, a jeśli ich nie ma, to z żoną odwiedzamy teściów albo moich rodziców. Z rana natomiast, idziemy do kościoła na poranną mszę (KS Łuków);

[...] *w niedzielę jest czas na spotkania rodzinne, na obiady takie rodzinne, spotyka się i ta bliższa i dalsza rodzina, i znajomi, i przyjaciele. Jest czas na spacer, na jakąś wycieczkę, na zajęcie się swoimi jakimiś ulubionymi takimi zajęciami* (NA Samowicze).

Niedziela to zatem dzień rodzinny, jak w przysłowiu *Do pracy są zwykle dzionki a niedziela dla małżonki* (NKPP niedziela 2). Dzień, w którym rodzina udaje się do kościoła, siada do wspólnego posiłku, idzie na spacer – tj. pokazuje się w miejscu prestiżowym zwykle w najlepszych ubraniach. Na odwiedzanie znajomych, spotkania towarzyskie przeznaczone jest popołudnie i wieczór: *Przy ładnej niedzieli dużo przyjacieli* (NKPP niedziela 17). Stąd zachęcano: *Przybijaj piętą w niedzielę świętą* (NKPP niedziela 18), bo *Każdej niedzieli chłop się weseli* (NKPP niedziela 4). Skutki niedzielnej zabawy dotkliwie odczuwano dnia następnego, tj. w tzw. *ciężki/szewski/murarski poniedziałek* (powsz.), dlatego żartobliwie mawiano, że *Lepiej w niedzielę cały dzień kopać, niż tańcować* (NKPP niedziela 9).

2.3. Niedzielny zakaz pracy

Formą upamiętnienia świątecznego charakteru niedzieli jest powstrzymanie się od pracy. Złamanie tej zasady w polskiej kulturze tradycyjnej jest uznawane za grzech: *W niedzielę sobie nokce* [‘paznokcie’] *wòberznąc albo fure gnoju wywieźć, to je równy grzech* (NKPP niedziela 21). W ludowych opowieściach pojawia się motyw pouczenia przez Boga albo Jezusa pracującego w tym świętym dniu chłopa słowami: *A to ty nie zies, co seść dni robić, a siódmy odpociwać* (Wit Baj 106). W baśniach i opowieściach wierzeniowych karą za pracę w tym dniu (Czub Aneg 41) jest umieszczenie przez Boga lub Jezusa na księżycu chłopa, który w niedzielę rozrzucał gnój (Wisła 1894/723; Wisła 1896/56-57; K 15 Poz 5; Kul Wiel 3/510), baby, która robiła masło (Wisła 1900/464) – do dziś, wedle ludowych wierzeń, można ich zobaczyć, wpatrując się w tarczę księżyca[28]). Opowieści wierzeniowe mówią też o kobiecie, która żęła zboże w niedzielę – za co „rzuciła się na nią żmija i opasała strasznym obręczem, którego nikt zdjąć nie śmiał” (ZWAK 1880/71); podobnie wąż miał dusić dziewczynę, która w niedzielę zbierała jagody w lesie (Czub Aneg 41). W okolicach Sieradza opowiadano o kobiecie, która piekła chleb w niedzielę, za co „zapalił jej się palec i świecił

[28] Wedle przekazu z Rogoźna (Kujawy), kobieta, która w niedzielę przędła, została zamieniona w słońce: *Tam musi jeszcze teraz kręcić kółko swoje, a ono tak szybko się obraca, że oślepia człowiekowi oczy, jeżeli się w słońce patrzy* (Knoop Him 114). Analogiczna opowieść dotyczy umieszczenia jej na księżycu (Kul Wiel 5/509-510).

niby pochodnia”[29]. Karą za wypalanie garnków w tym dniu miała być natomiast ich zamiana w wapno (Czub Aneg 41, 60). Przestrzegano także przed niedzielnym polowaniem, bo temu, kto to robi, źle się dzieje (ZWAK 1881/178)[30]. Sankcją ostateczną jest jednak śmierć – jak w opowiadaniu o chłopie, który pomimo niedzielnego święta zwiózł z łąki siano a po powrocie do domu miał upaść na widły, przebić sobie bok i umrzeć, bo Bóg chciał go ukarać dla przykładu (ZWAK 1880/11). W innej opowieści w takiego chłopa *na krzyżówkach* uderza piorun (Wit Baj 107, zob. też Kul Wiel 3/520). Na tej samej zasadzie oparta jest pieśń o łamiącym Boski zakon dudku:

> *A w niedziele rano*
> *Grabał dudek siano.*
> *Sowa mu gadała,*
> *nie grab, dudku, siana.*
> *A on grabu, grabu,*
> *Pan Jezus go zabiuł.*
> *Sceluł go w pokrzywy,*
> *lez, dudku, niezywy.*
> *Wsadziuł go znów w oset,*
> *a dudek gdzieś posed.* [...] (MAAE 1908/219)

Za niedzielną pracę karzą także demony, np. *południca* niepokoi tych, którzy w tym dniu „ważą się wyjść w pole do roboty” (ZWAK 1885/62). W moc węża wodnego, wedle wierzeń, ma dostać się ten, kto w niedzielę w południe łowi ryby (Wisła 1896/278).

Sankcją za nieprzestrzeganie zakazu pracy jest również utrwalone w przysłowiu przeświadczenie, że: *Kto w niedzielę pracuje, wnet biedę poczuje* (NKPP niedziela 7) czy *Kto w niedzielę sieje i zbiera, temu często głód doskwiera* (NN_3 Wólka Lubelska). Również w opinii wielu respondentów ankiety praca w tym dniu nie daje spodziewanych efektów: *ciasto upieczone w niedzielę często ma zakalca*, *zebrane siano pleśnieje,* a *kartofle gniją w piwnicy i w kopcach* też *kto sieje w niedzielę, ten sieje chwasty* (NN_3 Wólka Lubelska). Przestrzegano, by nawet nie rozmawiać o pracy, wedle zasady: *Nie umawiaj w niedzielę robotników na budowę, bo jej nigdy nie skończysz* (NN_3 Wólka Lubelska). Ważne też i to, że *kto w niedzielę ciężko pracuje, ten nigdy prawdziwie nie odpocznie* (NN_3 Wólka Lubelska).

Materiał językowy dokumentuje także sprzeczności dotyczące niedzielnego niedziałania. Z jednej strony mówi się bowiem, że nie wolno w tym dniu pracować, szczególnie *wykonywać prac ciężkich, które przynoszą zyski* (BK Strzyżowice), ku-

---

[29] Dopiero po odczynionych modłach przestał się świecić, ale ku przestrodze został umieszczony na niebie i między gwiazdami go widać (Wisła 1900/464).

[30] O zakazie polowania w czasie sumy, „bo to nie tylko grzech, ale i bardzo niebezpiecznie”, przyzwalano jednak na chodzenie *na ślady*, by sprawdzić, którędy chodzi zwierzyna (Kot ZSan 155, 156).

pować, sprzedawać i omawiać spraw materialnych. Z drugiej, powszechnie udawano się w tym dniu na targ, co utrwalił rzadko już dziś używany frazeologizm (*robić coś*) *na niedzielny targ* 'pospiesznie, niedbale' (S SFr 1/503). Mimo to, respondenci ankiety na temat niedzielnego handlu wypowiadali się krytycznie:

> [...] *kiedyś, na przykład, w niedzielę nie można było robić zakupów... poza tym nie było sklepów... nie jak teraz. Całe niedziele ludzie siedzą w tych... swoich centrach... jak to się tak nazywa... handlowych centrach* [...] (KA Zalesie);

> *W niedzielę, na przykład, nie można pracować fizycznie, nie można robić zakupów, przynajmniej tak kiedyś było, bo teraz to już tego nikt nie przestrzega tego, w niedzielę bardzo często ludzie robią zakupy. No, kiedyś to się tego nie robiło i nie pracowało się ani w polu, ani fizycznie, żadnych prac się nie wykonywało* (NA Samowicze);

> [...] *kiedyś to podobno nie wolno było nawet igły wziąć w niedziele do ręki, o jakiejś pracy fizycznej to już nawet nie ma mowy czy pracy w polu, czy gdzieś, a obecnie, np. jeżeli są żniwa a jest taki czas niedobry, nie ma pogody odpowiedniej, a w niedziele jest ładna pogoda, to kosi się zboże nawet* (PJ Elizówka).

Językowym wykładnikiem niedzielnego handlu jest obecna w polszczyźnie forma wyrazowa *niedziela handlowa*, tj. 'niedziela, podczas której wszystkie sklepy są otwarte' czy kolokacja *niedzielne zakupy* (*nota bene* dokonywane zwykle w centrach handlowych w asyście rodziny)[31]. Równolegle pojawiła się inicjatywa Przymierza na Rzecz Wolnej Niedzieli: *Świętuję – nie kupuję, świętuję – nie pracuję*[32].

Interesujące, że pomimo deklarowanego przez Polaków przywiązania do tradycji ocena niedzielnego niedziałania bywa negatywna, co potwierdza np. kolokacja *leniwa niedziela*, *leniwy dzień* (LM Kol. Kijowiec), bo przecież *Kto nierad robi, temu zawsze niedziela* (NKPP niedziela 5) czy *Kto w niedzielę urodzony, ten robotą nieskalony* (LM Kol. Kijowiec). Na tym tle doskonale tłumaczy się frazeologizm *urodzony w niedzielę*, który nie odnosi się do kogoś, kogo charakteryzuje bogobojność, ale lenistwo[33]. Uważa się przecież, że *dziecko urodzone tego dnia ma być leniwe, dziewczyna bardzo strojna będzie, a chłopak hulaszczy* (JH Bronisławów Duży) czy *leniwe i lubi się stroić* (NA Samowicze). Z drugiej strony niedzielne narodziny[34] to w polskiej kulturze tradycyjnej najlepszy prognostyk, bo tzw. *niedzielak*: *jest szczęśliwy, omija go pech* (KA Zalesie; podob. Gaj Rozw 140; ŁSE 1963/5/127); *ma łatwo w życiu, to takie dobre namaszczenie... z błogosławieństwem Bożym* (NN_3 Wólka Lubelska). Mówi się, że takim ludziom

---

[31] Zagadnienie to omawiam szerzej w artykule *Konceptualizacja tygodnia we współczesnej polszczyźnie* (Szadura 2014).

[32] http://www.wolnaniedziela.pl (dostęp: 10.10.2013).

[33] Frazeologizm *urodzony w niedzielę* znaczy 'leń, obibok, człowiek unikający pracy, pasożyt' (Bąb-Lib SFWP 430; podob. PSWP Zgółk 23/316; NKPP niedziela 19).

[34] Szerzej ten temat omówiłam w tekście *Aksjologiczny wymiar polskich prognostyków narodzinowych* (Szadura 2012).

będzie żyło się dobrze i nie będą musieli wykonywać pracy fizycznej (NN okolice Białej Podlaski). Nie martwią się o pieniądze, bo *sam majątek im się rodzi* (NN_3 Wólka Lubelska). Przy czym, nie chodzi o przestrzeganie zakazu pracy, ale o jej unikanie[35]. To istotny rys stosunku Polaków do tego dnia, bowiem w naszej kulturze nie obowiązywał (i nie obowiązuje) bezwzględny zakaz pracy w niedzielę. W zasadzie, tylko *jak odprawiała się suma*[36] *w kościele, to nie wolno było nic robić* (NN okolice Białej Podlaski).

Porównanie wyobrażenia polskiej katolickiej niedzieli z prawosławnym obrazem ukazuje szereg różnic. Jedną z nich jest to, że w kulturze prawosławnej popularna jest personifikacja tego dnia tygodnia. Przedstawiano ją jako kobietę pozbawioną rąk (Chorwacja). Na Białorusi, Ukrainie i w Rosji wierzono, że ma się ukazywać jako kobieta (dziewczyna) w białym, złotym albo srebrnym ubraniu z poranionym ciałem i narzekać, że ją kłują wrzecionami, przędą jej włosy, rąbią, tną itp. To ona wymierza kary za naruszenie jej świętości (Slav Tol 3/391-392; zob. też Fed Biał 1/138).

W niedzielę zatem należy wypocząć[37]. Wydaje się jednak, że, podobnie jak w kulturze żydowskiej, najważniejsze jest powstrzymanie się od kreacji. *Sacrum* nie toleruje bowiem żadnych postaci płodności (Wasilewski 1989: 153-154). Ilustrują to wierzenia, zgodnie z którymi mąż nie powinien współżyć z żoną w niedzielę[38] (Wisła 1901/179 pow. radzyński). Skutkiem poczęcia dziecka w tym dniu, wedle odnotowanych przekonań, mogło być to, iż będzie ono wilkołakiem (ZWAK 1880/29). Nie wolno nawet rozczyniać chleba (czyli inicjować jego „poruszenia"), bo „po śmierci będzie się we krwi broczyć" (LL 1976/1/44). Zakaz powoływania nowego życia (podobnie jak zakaz pracy) był łagodzony *po sumie*. Wierzono, np. że jeżeli w niedzielę po sumie podkłada się pod kwokę jaja – wy-

[35] Zwykle informatorzy o urodzonych w niedzielę mówili np.: *są nierobowaci z przyrodzenia*, *inni nie wymagają od nich ciężkiego pracowania, bo od leniuchów nikt niczego nie chce, sam woli wszystko zrobić* (NN Wólka Lubelska); *żeś się w niedzielę urodził, to będziesz próżniakiem, bo lubisz świętować* (GZ Kol. Brzeźnica Bychawska); *to będzie lygus albo będzie kościelnik. Lygus – to nieroba, bo niedziela nierobocza, tylko jest dzień kościelny* (Bart PANLub 2/10). Obok opinii krytycznych pojawiają się i takie: *mają najlepiej ci ludzie w niedzielę urodzeni, nie narobią się* [...] *nie są leniwi, ale raczej pracowici, ale im się tak wszystko układa, że mają szczęście, do pieniędzy* (NN_2 Sandomierz).

[36] Suma to uroczysta (główna) msza święta odprawiana przez proboszcza w intencji parafian w niedziele i święta, zwykle o godzinie 12:00.

[37] Pojęcie odpoczynku w kulturze ma szerokie rozumienie. Uważano na przykład, że jeżeli cielną krowę przestanie się doić właśnie w niedzielę (= da się jej odpocząć), ocieli się w dzień a nie w nocy (= da odpocząć gospodarzom): *Jak daje się krowie spoczynek z mlekiem, żeby zapuścić, żeby nie dawała mleka*... [trzeba dojenie] *zakończyć w niedzielę, to będzie się cielić w dzień* (GZ Brzeźnica Bychawska). Wedle innego wierzenia „W niedzielę trzeba zostawić krowę w oborze, jeżeli się chce, żeby nie ocieliła się we dnie" (Wisła 1892/658 Mazury).

[38] Podobne wierzenie spotkamy też u Hucułów, wedle których, współżyjąc w niedzielę, można duszę zatracić (K 55 RuśK 418).

lęgną się same kokoszki[39] (ZWAK 1879/73; podob. Gaj Rozw 93), wedle innej relacji – wylęgną się wszystkie kurczęta (MAAE 1908/137), bo to dzień szczęśliwy (Gaj Rozw 94; podob. ŁSE 1963/5/123).

2.4. Niedziela jako dzień mediacyjny

Sacrum nie toleruje również kontaktu ze śmiercią. Dlatego zmarłego starano się pochować przed dniem Zmartwychwstania[40], w przekonaniu, że:

> [...] *jak na niedzielę umrze, no, to kogoś pociągnie za sobą z rodziny* (MS Radom);
>
> *Mówią, że jak na przykład ciało leży przez niedzielę, to ktoś kolejny umrze albo z rodziny, albo od sąsiadów, gdzieś zabierze kolejnego, kolejną osobę, zmarły* (NN_2 Sandomierz);
>
> *No, pogrzeby to z dawien dawna, to się robiło tak, żeby przed niedzielą czy przed innymi świętami, pochować ciało, bo uważali ludzie, że jak ciało stoi przez niedzielę lub inne święta, to potem ten zmarły za sobą pociągnie kogoś innego* (WA Sokołów Podl.);
>
> Czesława Czerpak (ur. 1944) z Górek koło Biłgoraja wspomina: *Jak moja teściowa umarła na niedzielę, to 40 osób pociągnęła za sobą* (Zapis J.Sz. 2009);
>
> *Zawsze było* [tak]*, że jak zmarły przeleży niedzielę w domu, to niedługo w rodzinie będzie drugi pogrzeb i to się ponoć faktycznie sprawdza. U sąsiada jak matka jego zmarła i oni po niedzieli chowali, to zaraz ojciec też zmarł* (NN_2 Lublin).

Unikano również grzebania zmarłych:

> *Bardzo rzadko się spotyka, żeby pogrzeb był w niedzielę, to musi być naprawdę jakaś wyjątkowa sytuacja* […] *i dlatego ten jedyny dzień niedziela to jest taki kiedy właśnie pogrzebów raczej nie powinno być* (NA Samowicze);
>
> *W niedzielę* […] *gdy zajdzie taka naprawdę potrzeba, to* […] *tylko ksiądz pokropi, ale nie wprowadza zmarłego do kościoła. Pochowa go, ale nie wprowadzi do kościoła* (FZ Biała Podlaska).

Niedziela to bowiem dzień kontaktu tego i tamtego świata. Zapewne, także dlatego wierzono, że można na kogoś sprowadzić śmierć, jeśli w niedzielę rano całkiem nago, siedząc progu izby, przędło się nitkę, kręcąc na opak (ZWAK 1887/198).

Kontakt z zaświatami miały również zapewniać niedzielne narodziny. *Niedzielacy* mają mieć bowiem dar widzenia duchów[41] (Bieg Matka 122; Wisła

[39] Niedziela, podobnie jak środa i sobota, to dzień żeński.
[40] Obawiano się *zmarłego na niedzielę*, bo „rychło miał znów ktoś umrzeć" (Wit Baj 189), w rodzinie – jeżeli ten przeleżał niedzielę w domu, w okolicy – jeżeli w kostnicy (Kul Wiel 3/189). Wierzono, że nawet koszula śmiertelna nie może być szyta w niedzielę (Wisła 1897/169).
[41] Aby te dzieci nie widziały przychodzącej po ludzi śmierci, starano się nie chrzcić ich w niedzielę (Bieg Matka 123; zob. też Lud 42/553).

1892/658; NN Wólka Lubelska), szczególnie jeśli przyszli na świat o północy (Szyf MiW 135), a zwierzęta z niedzieli – wyczuwać nadchodzącą śmierć, np. psy wyją, gdy ktoś w obejściu ma umrzeć (NN Wólka Lubelska; zob. też Szyf MiW 135). Urodzony w niedzielne południe (kumulacja) miał być wyjątkowym człowiekiem. Mówi o tym wierzenie, wedle którego błyskawica to moment, gdy otwiera się niebo i gdy można w nim zobaczyć anioły; ale udaje się to tylko temu, kto urodził się w niedzielę w samo południe, i tylko wtedy, kiedy pioruny błyskają o tejże samej porze (Kul Wiel 3/520).

W pieśniach ludowych (szczególnie w balladach) także znajdziemy refleks przekonania o mediacyjności tego dnia. Przykładem jest ballada o dzieciobójczyni, której właśnie w niedzielę (rano albo po obiedzie) diabeł wymierza karę (porywa ją do piekła) lub Pan Jezus/Bóg udziela jej nauki i nakazuje pójść do kościoła:

A w niedziele od rana szła dziewcyna do siana.
I nalazła złotą nić, zacęna z nij wionki wić.
Przysed do nij [dziewczyny] *młodzieniec*
i prosił ji o wieniec.
Ach boś to ty młodzieniec,
tylko z piekła nasłaniec.
Po cém'eś mnie poznała,
ześ mnie z piekła nazwała?
A i tyś nie dziewecka
pięcior dzieciom matecka.
Pirse lezy pod łózkiem,
przytrząśnięte barłózkiem.
Drugie lezy pod gruską,
przyciśnięte poduską.
Trzecie lezy pod ławką,
odziałaś je murawką.
Cwarte'ś świniom skarmiła,
piąte w ogień wrzuciła.
I przyniós ją do piekła,
i zapukał do okna.
Jedno stoji z dala drzwi,
i opływa w carnéj krwi.
Drugie stoji pod drzwiamy,
i zalewa się łzami.
Trzecie smutne pod progiem,
ocy zwraca ku smole.
Cwarte jęcy, cóz dziecku?
Ocy zwraca ku dziegciu.
Posadził ją na stole, dał ij dziegciu i smoły (K 22 Łęcz 160)[42],

[42] Pieśń ma liczne warianty (zob.: K 4 Kuj 52-53 i 53; K 46 Ka-S 330-331, 333-334; K 40 MazP 382-383; K 25 Maz 160, 161; K 27 Maz 364-365, 365-366; K 27 Maz 366-367; K 41 Maz 511-513; K 21 Rad 85-86; K 18 Kiel 188; K 48 Ta-Rz 161; K 49 Sa-Kr 248-249; K 57 RuśC 735-736).

A w niedzielę po objedzie
chodziuł Pan Bóg po tem świecie,
chodziuł chodziuł prośbujący,
grzyśnych ludzi próbujący.
I napotkał dziwke młode,
chtórna niesła wiadro z wodo.
Dziwko, dziwko, daj ty wody,
umyć ręce, świete nogi.
Gościu, woda jest niecysta,
napadało z drzewa liścia.
A ta woda najcyściejsa,
a tyś, dziwko, najgrzyśniejsa.
Siedmiuś synów porodziła
i w tyś wodzie potopiła (K 27 Maz 367)[43].

W wielu pieśniach, w tym historycznych, istoty nadprzyrodzone interweniują właśnie w niedzielę, jak w pieśni dziadowskiej o odsieczy wiedeńskiej[44]:

W niedzielę bardzo rano, bramy otwierano. Gdy pod miastem pod Wiedniem, Turek się sforsował. [...] *Przyjechał król Sobecki, do kościoła wbieżał, padł przed Najświętszą Panną i krzyżem leżał. O Najświętsza Panienko, ileż tego razy deptali i tłoczyli twe święte obrazy. I modlił się gorąco z północy do rana. Zawołała* [Najświętsza Panna] *z obrazu: powstań na kolana! Powstań, królu Sobecki, który krzyżem leżysz, za przyczyną tėj panny Turczyna zwyciężysz* (K 19 Kiel 131-132; war.: K 19 Kiel 132; Kot Zn 445; Stoin Żyw 15; Świr Pieś 132).

Podsumowanie

Czas jest kategorią społecznie tworzoną i tworzącą. Sposób, w jaki go organizujemy, jest wykładnią naszej zbiorowej tożsamości. Szczególnie ważny w tym kontekście jest stosunek do świąt będących naszym spadkiem kulturowym. A status polskiej niedzieli – jako dnia świątecznego – ewoluuje. Niedziela przestaje być czasem Boga, staje się coraz bardziej czasem człowieka, człowieka współczesnego, który odchodzi od ustalonych tradycją norm i tworzy nową kulturę czasu. Zrekonstruowany na podstawie zebranych danych językowych obraz polskiej niedzieli obok dość stabilnych tradycyjnych wzorów zachowań o genezie chrześcijańskiej ukazuje, że niedziela staje się coraz bardziej po prostu czasem wolnym od pracy. Jak pokazują wskaźniki *dominicantes*, tj. badań prowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego dotyczących uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej, w Polsce, począwszy od 1990 roku, stale

[43] Ballada ma liczne warianty (zob. np.: K 40 MazP 384, 383-384; K 21 Rad 86-87; K 20 Rad 101; K 34 Cheł 45-46; też w sobotę: K 22 Łęcz 161).

[44] Bitwa rozpoczęła się rankiem 12 września 1683 roku (w niedzielę) o 4 rano, król Jan III Sobieski uczestniczył w mszy świętej celebrowanej przez legata papieskiego Marka z Aviano na ruinach kościoła św. Józefa i klasztoru.

maleje ilość praktykujących katolików (w 2012 roku wynosi już tylko 40%), co koresponduje z rosnącą laicyzacją naszego społeczeństwa i zjawiskami o charakterze globalizacyjnym (zarówno w sferze gospodarczej, jak i kulturowej). Nadal jednak (może nawet w większym stopniu) jest dniem służącym spotkaniom towarzyskim i rodzinnym oraz wypoczynkowi. Niestety, praktyka dnia codziennego (bo takim dniem powoli staje się niedziela) pokazuje, że dla wielu osób ekonomicznie zmuszonych do pracy zarobkowej jest to dobro nieosiągalne. Tym samym, niedziela jako dzień socjalnego prawa do wypoczynku wymaga ochrony prawnej. Natomiast ochrona niedzieli jako wartości kulturowej wymaga ochrony wyrastającej ze świadomości jej roli w naszym życiu duchowym i społecznym.

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

Bartmiński Jerzy, 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydaw. UMCS [tam wybór publikacji nt. JOS z lat 1984-2006].

Czerwińska Hanna, 1984, *Czas świąteczny w tradycyjnej kulturze ludowej*, „Lud" t. 68, s. 71-88.

Danka Ignacy Ryszard, 1999, *Wprowadzenie nazw dni tygodnia na indoeuropejskim i ugrofińskim obszarze językowym*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego" z. 55, s. 107-121.

Dylus Aniela, 2007, *Czy przegraliśmy niedzielę? O sensie świętowania*, „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła" nr 3(4), s. 5-29.

Dylus Aniela, 2005, *Globalizacja. Refleksje etyczne*, Warszawa-Wrocław-Kraków: Wydaw. Ossolineum; tam zwłaszcza rozdz. 3.: *Przemiany czasu – Instytucja niedzieli*, s. 75-88.

Goliszewski Marek, 2007, *Kilka myśli o wolnej niedzieli*, „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła" nr 3(4), s. 30-32.

Heschel Abraham Joshua, 2009, *Szabat*, Kraków: Esprit.

Jan Paweł II, 2000, *List apostolski „Dies Domini" Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych o świętowaniu niedzieli,* Wrocław: TUM.

Matuszewski Józef, 1978, *Słowiański tydzień. Geneza, struktura i nomenklatura*, Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Wrocław: ZNiO Wydaw.

Mielicka Halina, 2006, *Antropologia świąt i świętowania*, Kielce: Wydaw. Akademii Świętokrzyskiej.

Miklosich Franz, 1876, *Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen. Eine sprachgeschichtliche Untersuchung*, [w:] *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historiche Classe, 24, Wien.

Moszyński Kazimierz, 1939, *Kultura ludowa Słowian,* cz. 2, z. 2, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Nosowski Zbigniew, 2007, *O znaczeniu żydowskich korzeni chrześcijaństwa*, „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła" nr 3(4), s. 37-40.

Pawluczuk Włodzimierz, 1979, *Scenariusze codzienności*, „Regiony" nr 4.

Porawska Joanna, 2004, *Dies dominica – duminica – niedziela. Dzień Pański w językach rumuńskim i polskim,* [w:] *Relacje polsko-rumuńskie. Materiały z sympozjum*, Suceava, s. 246-258.

Porawska Joanna, 2006, *Rumun znaczy chrześcijanin. Elementy pogańskie i chrześcijańskie w nazwach dni tygodnia rumuńskiego kalendarza ludowego*, „Język a Kultura", t. 18: *Wielokulturowość w języku*, red. Anna Dąbrowska, Anna Burzyńska-Kamieniecka, Wrocław: Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 189-200.

Sowiński Sławomir, 2007, *Bronić niedzieli, ale jak?*, „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła" nr 3(4), s. 33-36.

Szadura Joanna, 2014, *Konceptualizacja tygodnia we współczesnej polszczyźnie*, „Respectus Philologicus" 25(30), s. 149-159.

Szadura Joanna, 2013, *Segmentacja tygodnia w świadomości współczesnych Polaków*, „Etnolingwistyka" 25, s. 239-250.

Szadura Joanna, 2012, *Aksjologiczny wymiar polskich prognostyków narodzinowych*, [w:] *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów 1*, red. Maciej Abramowicz, Jerzy Bartmiński, Iwona Bielińska-Gardziel, Lublin: Wydaw. UMCS, s. 261-276.

Tarkowska Elżbieta, 1998, *Na czasie o czasie*, [w:] *Życie po polsku, czyli o przemianach obyczaju w drugiej połowie XX wieku*, red. Bronisław Gołębiowski, Łomża: Społeczne Stowarzyszenie Prasoznawcze „Stopka", s. 92-97.

Tolstaja Svetlana M., 2008, *Dni nedeli v narodnoj kul'ture*, „Živaja Starina" nr 2, s. 2-5.

Waniakowa Jadwiga, 1998, *Nazwy dni tygodnia w językach indoeuropejskich*, Seria: Prace Instytutu Języka Polskiego 107, Kraków: Wydaw. Nauk. DWN.

Wasilewski Jerzy Sławomir, 1989, *Tabu a paradygmaty etnologii*, Warszawa: UW, Wydział Historyczny.

WYKAZ STRON INTERNETOWYCH

http://pl.wikipedia.org/wiki/Dominicantes_i_communicantes_w_Polsce (dostęp: 20.12.2013).

http://www.nkjp.uni.lodz.pl/collocations.jsp (dostęp: 20.12.2013).

http://www.wolnaniedziela.pl/ (dostęp: 10.10.2013).

WYKAZ SKRÓTÓW

A. SŁOWNIKI

Bań ESJP Bańkowski Andrzej, 2000, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 1-2, Warszawa: Wydaw. Nauk. PWN.

BąbLib SFWP Bąba Stanisław, Liberek Jarosław, 2002, *Słownik frazeologizmów współczesnej polszczyzny*, Warszawa: Wydaw. Nauk. PWN.

Bor SEJP Boryś Wiesław, 2005, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków: Wydaw. Literackie.

Brück SEJP Brückner Aleksander, [1927]/1970, *Słownik etymologiczny języka polskiego,* Warszawa: Wiedza Powszechna.

ISJP Bań Bańko Mirosław (red.), 2000, *Inny słownik języka polskiego PWN*, t. 1-2, Warszawa: Wydaw. Nauk. PWN.

KaczSkubGrab SGS Kaczmarek Leon, Skubalanka Teresa, Grabias Stanisław, 1994, *Słownik gwary studenckiej*, Lublin: Wydaw. UMCS.

Karł SGP Karłowicz Jan, 1900-1911, *Słownik gwar polskich*, t. 1-6, Kraków: Nakł. Akademii Umiejętności.

Karł SJP Karłowicz Jan, Kryński Adam, Niedźwiedzki Władysław, [1900-1927]/ 1952-1953, *Słownik języka polskiego,* t. 1-8, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Kuc MłP Kucała Marian, 1957, *Porównawczy słownik trzech wsi małopolskich*, Wrocław: Zakład im. Ossolińskich Wydaw. PAN.

Dług NSEJP Długosz-Kurczabowa Krystyna, 2003, *Nowy słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa: Wydaw. Nauk PWN.

Mel ESU Mel'ničuk Oleksandr S. (red.), 1982, *Etimologičnij slovnik ukrajins'koji movi*, Kijiv: Naukova dumka.

PSWP Zgółk Zgółkowa H. (red.), 1994-2005, *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 1-50, Poznań: Wydaw. Kurpisz.

S SFr Skorupka Stanisław, 1967-1968, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1-2, Warszawa: Wiedza Powszechna

SJP Dor Doroszewski Witold (red.), 1958-1969, *Słownik języka polskiego,* t. 1-11, Warszawa: Wiedza Powszechna.

SJP Szym Szymczak Mieczysław (red.), 1983-1985, *Słownik języka polskiego,* t. 1-3, wyd. 2 popr., Warszawa: Wydaw. Nauk. PWN.

Slav Tol I. Tolstoj N[ikita] red., 1995-2012, *Slavjanskie drevnosti. Enolingvistečeskij slovar*, t. 1-5, Moskva: „Meždunarodnyje Otnošenija".

SWJP Dun Dunaj Bogusław (red.), 1996, *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa: Wilga.

Vas ES Vasmer Max, 1986-1987, *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka,* t. 1-4, Moskva [tłum. i uzup. O. N. Trubačev, niem. wyd. *Russisches etymologisches Wörterbuch,* Heidelberg 1950-1958].

B. ŹRÓDŁA

Bar ŚrodP Baranowski Bohdan, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971.

Bart PANLub *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, redaktor Ludwik Bielawski, tom 4: *Lubelskie*, redaktor tomu Jerzy Bartmiński, cz. 1: *Pieśni i obrzędy doroczne*; cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne*; cz. 3: *Pieśni i teksty sytuacyjne*; cz. 4: *Pieśni powszechne*; cz. 5: *Pieśni stanowe i zawodowe*, Lublin 2011.

Baz Tatr Bazińska Barbara, *Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich*, [w:] *Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala*, red. Włodzimierz Antoniewicz, t. 7: *Życie i folklor pasterzy Tatr Polskich i Podhala*, Wrocław 1967, s. 65-227.

Bieg Matka Biegeleisen Henryk, *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927.

Czub Aneg Czubala Dionizjusz, Czubalina Marianna, *Anegdoty, bajki, opowieści garncarzy*, Warszawa 1980.

Fed Biał Federowski Michał, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877-1905*, t. 1: 1897, t. 2: 1902, t. 3: 1903, t. 4: 1935, t. 5: 1958, t. 6: 1960, t. 7: 1969, t. 8: 1981.

Gaj Rozw Gaj-Piotrowski Wilhelm, *Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa*, Wrocław 1967.

Jaz Spis Jazowski Andrzej, *Opowieści ludu spiskiego*, Warszawa 1967.

K Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie*:

K 4 Kuj T. 4, *Kujawy*, cz. 1, Kraków-Warszawa 1962, [wyd. fotooffsetowe z: *Lud... Serya IV...,* 1867].

K 6 Krak T. 6, *Krakowskie*, cz. 2, Kraków-Warszawa 1963 [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya VI...*, 1873].

K 10 Poz T. 10, *W. Ks. Poznańskie*, cz. 2, Kraków-Warszawa 1963, [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya X...*, 1876].

K 15 Poz T. 15, *W. Ks. Poznańskie*, cz. 7, Kraków-Warszawa 1962, [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya XV...*, 1882].

K 18 Kiel T. 18, *Kieleckie*, cz. 1, 1963 [wyd. fotooffsetowe z: *Lud... Serya XVIII...*, 1885].

K 19 Kiel T. 19, *Kieleckie*, cz. 2, 1963 [wyd. fotooffsetowe z: *Lud... Serya XIX...*, 1886].

K 20 Rad T. 20, *Radomskie*, cz. 1, Kraków 1963 [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya XX...*, 1887].

K 21 Rad T. 21, *Radomskie*, cz. 2, Kraków-Warszawa 1964, [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya XXI...*, 1888].

K 22 Łęcz T. 22, *Łęczyckie*, Kraków-Warszawa 1964, [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya XXII...*, 1889].

K 25 Maz T. 25, *Mazowsze*, cz. 2, Kraków-Warszawa 1963, [wyd. fotoofset. z: *Mazowsze. Obraz...*, t. 2 *Mazowsze polne*, 1886].

K 27 Maz T. 27, *Mazowsze*, cz. 4, Kraków-Warszawa 1964, [wyd. fotooffset. z: *Mazowsze. Obraz…,* t. 4, *Mazowsze stare. Mazury. Podlasie*, 1888].

K 28 Maz T. 28, *Mazowsze*, cz. 5, Kraków-Warszawa 1964, [wyd. fotooffset. z: *Mazowsze. Obraz…,* t. 5, *Mazowsze stare. Mazury. Kurpie*, 1890].

K 34 Cheł T. 34, *Chełmskie*, cz. 2, Kraków-Warszawa 1964 [wyd. fotooffset. z: *Chełmskie. Obraz etnograficzny skreślił…,* t. 2, z materiałów pośmiertnych wydał I. Kopernicki, 1891].

K 39 Pom T. 39, *Pomorze* oraz Aleksander Hilferding, *Ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza*, przeł. Oskar Kolberg, z rękopisów oprac. Jerzy Kądzioła, Danuta Pawlakowa, red. Józef Burszta, 1965.

K 40 MazP T. 40, *Mazury Pruskie*, z rękopisów oprac. Władysław Ogrodziński, Danuta Pawlak, red. Danuta Pawlak, Kraków-Warszawa 1966.

K 41 Maz T. 41, *Mazowsze*, cz. 6, z rękopisów oprac. Aleksander Pawlak, Medrad Tarko, Tadeusz Zdancewicz, red. Medrad Tarko, Kraków 1969.

K 42 Maz T. 42, *Mazowsze*, cz. 7, z rękopisów oprac. Aleksander Pawlak, Medrad Tarko, Tadeusz Zdancewicz, red. Medrad Tarko, Kraków 1970.

K 46 Ka-S T. 46, *Kaliskie i Sieradzkie*, z rękopisów oprac. Jarosław Lisakowski, Walerian Sobisiak, red. Danuta Pawlak, Agata Skrukwa, Kraków 1967.

K 48 Ta-Rz T. 48, *Tarnowskie-Rzeszowskie*, z rękopisów oprac. Józef Burszta, Bogusław Linette, red. Józef Burszta, Warszawa-Kraków 1967.

K 49 San-Kr T. 49, *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. 1, z rękopisów oprać. Bogusław Linette, Tadeusz Skulina, red. Agata Skrukwa, Kraków-Warszawa 1974.

K 50 Sa-Kr T. 50, *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. 2, z rękopisów oprac. Bogusław Linette, Tadeusz Skulina, red. Agata Skrukwa, Warszawa-Kraków 1972.

K 55 RuśK — T. 55, *Ruś Karpacka*, cz. 2, z rękopisów oprac. Adam Demartin, Bogusław Linette, Medard Tarko, red. Medard Tarko, Warszawa-Kraków 1971.

K 57 RuśC — T. 57, *Ruś Czerwona*, cz. 2, z rękopisów oprac. Władysław Kuraszkiewicz, Bogusław Linette, Medard Tarko, red. Medard Tarko, Warszawa-Kraków 1979.

Knoop Him — Knoop Otto, *Die Himmels – und Naturerscheinungen in der Anschauung des kujawischen Volkes*, „Hessisehe Bliitter fur Volkskunde" 1904, R. III, s. 112-130.

Kot San — Kotula Franciszek, *Z Sandomierskiej Puszczy. (Gawędy kulturalno-obyczajowe)*, Kraków 1962.

Kot Zn — Kotula Franciszek, *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, Warszawa 1976.

Kul Wiel — *Kultura ludowa Wielkopolski*, red. Józef Burszta, Poznań, t. 1: 1960, t. 2: 1964, t. 3: 1967.

LL — „Literatura Ludowa", Warszawa-Wrocław, 1957-.

Lud — „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego", Lwów-Wrocław, 1895-.

ŁSE — „Łódzkie Studia Etnograficzne", Łódź-Warszawa 1959-.

MAAE — „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne wydawane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie", Kraków 1896-1919, t. 1-14.

NKPP — *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga opracował zespół redakcyjny pod kierunkiem Juliana Krzyżanowskiego, Warszawa, t. 1: 1969, t. 2: 1970, t. 3: 1972, t. 4: 1978.

Plut Dzierż — Pluta Feliks, *Słownictwo Dzierżysławic w powiecie prudnickim,* Wrocław 1973.

Sim Gad — *Gadka za gadką. 300 podań, bajek i anegdot z Górnego Śląska*, zebrali i opracowali Dorota Simonides, Józef Ligęza, wyd. 2 popr. i uzup., Opole 1975.

Stoin Żyw — Stoiński Stefan M., *Pieśni żywieckie*, Kraków 1964.

Szyf MiW — Szyfer Anna, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, wyd. 2 poszerzone, Olsztyn 1975.

Świr Pieś — *Z pieśnią i karabinem. Pieśni partyzanckie i okupacyjne z lat 1939-1945*, wybór i oprac. Stanisław Świrko, Warszawa 1971.

Wisła — „Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny", Warszawa 1887-1905; 1916-1917, t. 1-20.

Wit Baj — Witkoś Stanisław, *Bajdy i Moderówka*, Poznań 1977.

ZWAK — „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej" wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności, Kraków 1877-1895, t. 1-18.

INFORMATORZY (podaję dane tylko tych respondentów, których wypowiedzi wykorzystano)

BK Strzyżowice Bernat Krystyna, ur. 1951 r., zam. Strzyżowice, gm. Żyrzyn, pow. puławski, woj. lubelskie.

FZ Biała Podlaska Fedoruk Zofia, ur. 1960 r., zam. Biała Podlaska, gm. Biała Podlaska, pow. bialski, woj. lubelskie.

GZ Kol. Brzeźnica Bychawska Grzelak Zofia, ur. 1946 r., zam. Brzeźnica Bychawska, gm. Niedźwiada, pow. lubartowski, woj. lubelskie.

JH Bronisławów Duży Jarząbek Henryka, ur. 1931 r., zam. Bronisławów Duży, gm. Serokomla, pow. łukowski, woj. lubelskie.

K Kobieta, brak danych szczegółowych.

KA Zalesie Kusiuk Anna, ur. 1960 r., zam. Zalesie, gm. Zalesie, pow. bialski, woj. lubelskie.

KS Łuków Kryczka Stefan, ur. 1960 r., zam. Łuków, gm. miejska, pow. łukowski, woj. lubelskie.

LM Kol. Kijowiec Lustyk Marianna, ur. 1946 r., zam. Kolonia Kijowiec, gm. gm. Zalesie, pow. bialski, woj. lubelskie.

MS Bielowice Miśkiewicz Stanisława, ur. 1940 r., zam. Radom, miasto na prawach powiatu, woj. mazowieckie.

NA Samowicze Niczyporuk Anna, ur. 1966 r., zam. Samowicze, gm. Terespol, pow. bialski, woj. lubelskie.

NN okolice Białej Podlaski Kobieta, ur. ok. 1940 r., zam. okolice Białej Podlaski, pow. bialski, woj. lubelskie.

NN_2 Lublin Kobieta, ur. 1943 r., zam. Lublin, miasto na prawach powiatu, woj. lubelskie.

NN_2 Sandomierz Kobieta, ur. ok. 1962 r., zam. Sandomierz, gm. miejska, pow. sandomierski, woj. świętokrzyskie.

NN_3 Wólka Lubelska Kobieta, ur. ok. 1950 r., zam. Wólka Lubelska, gm. wiejska, pow. lubelski, woj. lubelskie.

PJ Elizówka Płuszewska Jadwiga, ur. [brak danych], zam. Elizówka, gm. Niemce, pow. lubelski, woj. lubelskie.

WA Sokołów Podl. Wójcik Anna, ur. 1950 r., zam. Sokołów Podlaski, gm. miejska, pow. sokołowski, woj. mazowieckie.

The Polish Sunday as a holiday in the ethnolinguistic perspective
Summary

The article aims to reconstruct the cultural view of the Catholic Polish ordinary-time Sunday at the linguistic level: the analysis is carried out according to the methodology of the linguistic worldview conception. The data under scrutiny comprise lexis, genologically and stylistically diverse texts from several varieties of Polish (mainly standard and folk-dialectal Polish), results of a 2011-2012 questionnaire, and co-linguistic data, i.e. records of beliefs and practices. It appears that the status of the Polish Sunday as a holiday is evolving. The Sunday is now less of a time of God and more of a time of contemporary humans, who depart from the traditional norms and create a new culture of time. The reconstructed view of the Polish Sunday shows, besides the relatively stable, traditional Christian patterns of behaviour, that is becoming simply "time off work". As such, being subjected to the Western European and American model, the Sunday as a cultural value calls for special protection.

Ewa Masłowska
Instytut Slawistyki PAN, Warszawa

Symbolika i profile znaczeniowe dzwonów kościelnych

Artykuł poświęcony jest symbolice dzwonów kościelnych w tradycyjnej kulturze polskiej i oparty na analizie trzech profili pojęcia: sakralnego, apotropaicznego i antropocentrycznego. Każdy z profili ukazuje inny aspekt konceptualizacji dzwonu. W profilu sakralnym ujawnia się mediacyjna funkcja jako duchowego przewodnika, który ma przeprowadzić człowieka z doczesności do wieczności. Przypisywana dzwonom moc oczyszczania powietrza, odpędzania złych duchów, chorób, pokonywania burz i huraganów, uwypuklona jest w profilu apotropaicznym. Profil antropocentryczny kreuje podmiotowy wizerunek dzwonu jako istoty czującej, posiadającej dar mowy i zdolność wyrażania uczuć, dzielącej z ludźmi radość, wesele i smutek. Symbolika dzwonu obrazuje kosmiczną jedność w aspekcie przestrzennym i czasowym, wiążąc niebo z ziemią i doczesność z nieskończonością.

Azjatycki rodowód dzwonów europejskich

Dzwony – instrumenty muzyczne z grupy idiofonów naczyniowych – znane były w Chinach już w II tysiącleciu przed naszą erą. Począwszy od epoki Zhou (1122-770 p.n.e.), pełniły standardową funkcję instrumentu nacechowanego religijną symboliką. Ich pięciostopniowa skala muzyczna odpowiadała pięciu elementom boskich osobowości[1]. W Europie rozpowszechniły się dzięki mnichom koptyjskim, którzy dzwonkiem zwoływali wiernych na modlitwę (Nadolski (oprac.) 2006: 361; Kwiatkowska-Frejlich 2009: 51). Azjatycki rodowód dzwonów miał niewątpliwie wpływ na ich religijne zastosowanie w Europie, niemniej jednak kultura chrześcijańska nadała dzwonom kościelnym specyficzną symbolikę i funkcję. Można powiedzieć, że instrumenty te przeszły proces europeizacji i zostały zaadoptowane przez kościół, początkowo tylko katolicki, z czasem też przez prawosławie.

Pierwszy dzwon pojawił się w Kampanii we Włoszech za sprawą biskupa Paulina z Noli, który wprowadził go na wieże kościelne (stąd włoska nazwa dzwonu *campana*). Choć dzwon w Kampanii pojawił się już w IV wieku, to do liturgii kościelnej instrument ten został wprowadzony dopiero przez papieża Sabiniusza w latach 604-609. W 968 roku papież Jan XII dokonał uroczystej konsekracji dzwonu, nadając mu imię *Jan* (Gloger 1900-1903/1978: 112-113). Akt

[1] Kulturowa rola dzwonów w Chinach związana była zwłaszcza z rytuałem dworskim. Interesującą nas funkcję sakralną rozwinęły religie: buddyjska i taoistyczna.

chrztu nadał dzwonom szczególną rangę. Odtąd – obok funkcji sygnalizacyjnej – zyskały szczególne znaczenie jako przedmiot sakralny, którego dźwięk wznosi modlitwy ku Bogu. Jak wskazuje Jean Hani (1994: 75-77):

> [...] analiza rytuału poświęcenia dzwonów ujawnia koncepcję analogiczną do roli brązu sakralnego, który powinien przyzywać błogosławieństwo i odpędzać demony od świątyni i miejsc zamieszkania, a w szczególności oddalać burze i wichry.

Z tego punktu widzenia, zdaniem Marcelego Tureczka, „dzwon odgrywa w naszej kulturze rolę analogiczną do młynka modlitewnego używanego na obszarze Tybetu. Obracane przez przechodniów młynki «rozpylają» teksty modlitw w powietrzu i uświęcają nimi przestrzeń" (Tureczek 2004: 135). Wprawdzie głos dzwonu wznosi modlitwę w przestrzeń *sacrum*, niemniej w krajach zachodnioeuropejskich, a za ich pośrednictwem również w całym świecie chrześcijańskim, rozwinęły się także inne funkcje i symbole, które znacznie różnią się od azjatyckiego pierwowzoru. Koncepcję dzwonu, jaka wytworzyła się w kulturze polskiej, przedstawię na podstawie analizy jego profili[2] znaczeniowych, poświadczonych na materiale języka ogólnego oraz w gwarach i w kulturze ludowej. Sakralny charakter dzwonu zachowuje wszystkie zachodnioeuropejskie charakterystyki ze względu na unifikacyjną politykę Kościoła katolickiego wobec przedmiotów kultu oraz rygorystyczne zasady przestrzegania sposobu ich użytkowania. Unikalne treści wniosła natomiast kultura ludowa, co wiąże się z właściwym dla społeczności wiejskiej sposobem percepcji świata opartej na wierzeniach i praktykach magicznych.

I. Profil sakralny dzwonu

W Polsce dzwony pojawić się musiały tuż po wprowadzeniu chrześcijaństwa, choć brak na to bezpośrednich dowodów, gdyż pierwotnie nie były one datowane. Jednakże świadectwem ich obecności na terenach naszego kraju są informacje zawarte w kronice czeskiego kronikarza Kosmasa z roku 1039, stanowiące komentarz do najazdu Brzetysława na Polskę, z których dowiadujemy się, że po zwycięskiej batalii na 100 wozach wywożono zrabowane z kraju dzwony do Czech. Musiało więc być ich w tym okresie wiele (Tureczek 2004: 134). Oznacza to, że w Polsce, podobnie jak w pozostałych krajach Europy zachodniej, Kościół energicznie przystąpił do rozpowszechniania dzwonów.

Dokonany przez papieża Jana XII akt chrztu dzwonu stanowi podstawę profilu sakralnego. Konsekracja dzwonu w kościele loretańskim w roku 968 wpro-

[2] Terminu „profilowanie" używam zgodnie z ujęciem Jerzego Bartmińskiego i Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 1998, 2004) jako operacji pozwalającej na ukazanie różnych aspektów pojęcia (zależnie od punktu widzenia).

wadziła do liturgii kościelnej rytuał chrztu, jakiego należy dokonać przed zawieszeniem dzwonu na wieży kościoła. Kościół wypracował szczegółowe zasady przebiegu ceremonii obowiązujące całą wspólnotę. Dawniej rytuał ten był bardzo rozbudowany, dziś znacznie skrócony, niemniej utrzymujący najbardziej istotne elementy ceremoniału – jak skropienie wodą świeconą, okadzenie i namaszczenie świętymi olejami (Sinka 1994: 99; Kwiatkowska-Frejlich 2012: 266). Obrzęd, sprawowany przez biskupa oraz towarzyszący mu orszak duchownych i świeckich uczestników, rozpoczynał się uroczystym obchodzeniem dzwonu przy akompaniamencie śpiewanych psalmów. Ich treść zapowiadała przyszłe funkcje, jakie pełnić miał wyświęcony dzwon, z czym wiąże się również profilowanie jego znaczeń. Do kanonu należały następujące pieśni: *Psalm 50* (wezwanie do pokuty), *Psalm 53* (dziękczynienie za łaski), *Psalm 56* (błaganie o pomoc w walce ze złem), *Psalm 66* (uznanie Boga za jedyne źródło pokoju i błogosławieństwa), *Psalm 69* (błaganie o pomoc we wszystkich okolicznościach życia), *Psalm 89* (zwrócenie się do wszystkich narodów świata o uwielbienie Boga), *Psalm 129* (wezwanie do modlitwy za dusze zmarłych). Następnie biskup odprawiał egzekwie nad wodą i solą, którymi własnoręcznie obmywał dzwon, przez co odbywało się jego oczyszczenie i uświęcenie. Dzwon tym samym zostawał symbolicznie włączony do systemu semiotycznego reprezentowanego przez wodę i sól, przejmując właściwą im moc oczyszczającą. Słowa psalmów, wypowiedziane nad przygotowywanym do sakralizacji dzwonem, noszą znamiona performatywnych aktów mowy o mocy sprawczej. Dzwon zostaje oddany w służbę Bogu, a zarazem wyposażony w boską moc błogosławieństwa i ochrony przed złem. Kolejną czynnością było namaszczenie dzwonu olejem chorych, symbolem Ducha Świętego, przy akompaniamencie kolejnych psalmów. Kulminacyjny moment stanowił sam aktu chrztu z nadaniem imienia przez rodziców chrzestnych, po czym przystępowano do uroczystego okadzenia wnętrza dzwonu oraz całej jego powierzchni zewnętrznej, co kończyło się namaszczeniem wewnętrznej powierzchni dzwonu olejem krzyżma świętego. Znaczenie tych gestów sprowadza się do ochrony przed ingerencją sił nieczystych oraz hołdu, składanego Bogu w Trójcy Świętej (Kwiatkowska-Frejlich 2012: 264)[3].

Akt chrztu i towarzysząca mu ceremonia nadają dzwonom rangę przekaziciela woli i mocy Boskiej. Instrument ten przejmuje symbolikę wody – jej zdolność do transformacji wszystkiego, co po zanurzeniu wyłoni się na powierzchnię – przez co staje się pogromcą złych duchów, śmierci i grzechu, podobnie jak Chrystus. Rolę boskiego instrumentu wzmacnia gest namaszczania dzwonu olejami świętymi – sakramentem chorych oraz krzyżmem świętym – symbolami Ducha Świętego.

[3] Tak sprawowany obrzęd obowiązywał do roku 1961. W ostatnim okresie (Nadolski (oprac.) 2006: 363) zrezygnowano nie tylko z samej nazwy *chrzest dzwonu*, a nawet z terminu „konsekracja", na korzyść „pobłogosławienie, poświęcenie", co obniżyło rangę ceremoniału i wpłynęło na obecną percepcję dzwonu w życiu wiernych (więcej na ten temat – Kwiatkowska-Frejlich 2012: 266-275). Przytoczona tradycyjna wersja rytuału była ważna ze względu na rozwój znaczeń symbolicznych.

W relacji do symboliki dymu i gestu okadzania głos dzwonu, analogicznie do dymu ofiarnego, pełni funkcję modlitewnego hołdu wznoszonego do Boga. Z drugiej strony dźwięk tego instrumentu symbolizuje głos Pana, skierowany do wiernych, co ma im przypominać o stałej obecności Bożego słowa w ich życiu.

Akt konsekracji włącza dzwon w proces sprawowania liturgii w Kościele. Istnieje ścisła analogia między świętością Kościoła a świętością dzwonu zarówno ze względu na charakter rytuału, jak i pełnioną rolę wobec ludzi i Boga. Funkcje, jakie ten instrument pełni w liturgii, polegają na ogłaszaniu Mszy Świętej, Sumy, nabożeństwa jak też wyróżnienia najważniejszego momentu Mszy Świętej. Jego dźwięk poprzedza ciszę, jaka następuje w momencie podniesienia, sygnalizując bezpośredni kontakt z *sacrum* i doniosłość przeobrażenia chleba i wina w ciało i krew Chrystusa.

Trzy symboliczne nazwy nadane dzwonom ze względu na pełnioną przez nie funkcję – *Hosanna*, *Gratia Dei*, *Tuba Dei* – konstytuują profil sakralny. Dźwięk *Tuba Dei* utożsamiany jest z głosem samego Boga, podczas gdy *Hosanna* i *Gratia Dei* przekazuje Panu chwalebne i dziękczynne modlitwy wiernych.

Rolę *Hosanna* charakteryzuje typowa dlań inskrypcja-posłanie dzwonne *Soli Deo Gloria* nadająca boski charakter niesionym dźwiękom (Tureczek 2004: 144). Istotne znaczenie ma tu również samo jego brzmienie. Głęboki, uroczysty dźwięk nadawał się doskonale do chwalenia imienia Boga słowami psalmów wyrytych na płaszczu dzwonu lub na murze wieży, jak np. *O królu chwały, przyjdź w pokoju*[4]. Głos *Hosanna* służył do ogłaszania wielkich świąt i uroczystości kościelnych, a w wyjątkowych wypadkach państwowych (jak koronacja lub śmierć władcy, upamiętnienie wielkiej rocznicy ważnej dla narodu).

Tuba Dei jest głosem Pana niebios skierowanym do wiernych. Jedną z funkcji jest przypominanie o obowiązkach wobec samego Boga oraz wobec innych ludzi. *Tuba Dei* akcentuje werbalny charakter dzwonu. Jego kaznodziejski głos na *Anioł Pański* odzywający się trzy razy dziennie (rano, w południe i wieczorem) przypomina o obecności Boga w życiu człowieka od świtu do nocy, a dzwon wieczorny o życiu wiecznym, a tym samym obowiązku modlitwy za dusze zmarłych cierpiących w czyśćcu a także o poległych na wojnie (Gloger 1900-1903/1978: 112). Dźwięk dzwonu wieczornego symbolizuje tajemnicę nieskończoności, wiecznego trwania poza granicą śmierci. W ten sposób dzwon włączony zostaje do łańcucha analogicznych wyobrażeń związanych z życiem i śmiercią, jakimi są światło i ciemność, dzień i noc. W przytoczonym niżej tekście inskrypcji nadzwonnej[5] wymienione są kolejno charakterystyczne dlań funkcje:

(1) *Chwałę Panu Bogu głoszę,*
Księży do służby proszę,
Lud ze wszystkich stron wołam,

[4] Cytat z psalmu umieszczony na murze dzwonnicy w Baranowie Podlaskim.
[5] Cytuję za Lidią Kwiatkowską-Frejlich (2009: 56).

Na Mszę świętą do kościoła,
Błądzących przywołuję, gromy też rozwiązuję,
Umarłych opłakuję, świętom piękna dodaję,
Modlić się nie przestaję.

Na szczególną uwagę zasługuje ostatni wers, w którym ujawnia się kaznodziejska rola dzwonu, który – podobnie jak duchowni – sam modli się za wiernych. Ze względu na to, że cytaty z psalmów są często umieszczane na płaszczu dzwonu, każde jego uderzenie ożywia słowa pieśni i niesie modlitwę do nieba (Forstner 1990: 397; Kwiatkowska-Frejlich 2009: 56).

Głosem kaznodziei przemawia zwłaszcza dzwon pokutny, o czym świadczy umieszony na nim napis *Niech głos mój przenika serce grzesznika*[6]. Inskrypcja w formie życzenia wskazuje zarówno na intencję – nawrócenia grzesznika – jak i na właściwą mu moc sprawczą – oczyszczenia z grzechów i uzyskanie odpustu (po spowiedzi). Jego głos w połączeniu z werbalnie wyrażonym przesłaniem stanowi wzmocnioną formę performatywu. Przypisywana tym instrumentom symbolika czystości aktywizuje się w rytualnych czynnościach „dzwonienia na pokutę", połączonych z modlitwą za dusze cierpiące w czyśćcu w celu uzyskania dla nich odpustu. Dzwon pokutny, dzięki mocy oczyszczania dusz z grzechów, współtworzy charakterystykę profilu sakralnego w pełni rozwiniętą w funkcji uświęcania przestrzeni. Zdolność oczyszczania wytycza ścieżkę kognitywną łączącą dzwon z ogniem oraz z wodą i powietrzem o ambiwalentnej waloryzacji, ze względu na konotacje łączące je zarówno z mocą boską, jak i siłami nieczystymi.

I.1. Sakralizacja przestrzeni

Zasadnicze posłanie dzwonu, nadawane mu podczas ceremonii chrztu, wiąże się z czynnościami namaszczania go olejami świętymi oraz okadzania jego wewnętrznej i zewnętrznej powierzchni. Zgodnie z intencją tych działań udzielona mu zostaje moc Ducha Świętego, dzięki czemu bicie dzwonu oczyszcza i uświęca przestrzeń w zasięgu swego głosu. Już samo zawieszenie na wieży, wysoko ponad ziemią, włącza go w symbolikę góry – przestrzeń intersferyczną między „tym" a „tamtym" światem. Funkcja łączenia świata z zaświatami w jedną całość nadaje dzwonowi wymiar kosmiczny. Jego głos, wznoszący się w kierunku wertykalnym, łączy niebo z ziemią, a w układzie horyzontalnym roznosi się na cztery strony świata, czyniąc nad ziemią znak krzyża – chrześcijański symbol błogosławieństwa. Symbolikę tę oddaje również budowa i wygląd dzwonu. Ze względu na kulisty kształt, przypominający kopułę, dzwon stanowi replikę nieba rozciągniętego nad ziemią, analogicznie do kopuły kościoła (Kop SSym 88)[7].

---

[6] Napis umieszczony na dzwonie z kościoła parafialnego w Baranowie Podlaskim.

[7] Na kulistość, jako ogólnokulturowy znak kosmicznej jedności ziemi i nieba oraz analogię między kształtem choinki i dzwonu w wymiarze symbolicznym, zwróciła uwagę Katarzyna Smyk (2009: 163-165).

Kosmiczną symbolikę dzwonu uzupełnia wieża, która jako ekwiwalent góry, łączy rzeczywistość ziemską z niebiańską, nie tylko ze względu na fizyczne właściwości. Istotne znaczenie wnoszą tu modlitewne inskrypcje nadzwonne (często w formie cytatów z psalmów), co w połączeniu z wiarą, że głos dzwonu wzniesie je wprost do nieba, dało podstawę metaforycznej nazwie dzwonnicy *księga psalmów*.

I.2. Przestrzeń swoja i obca

Intersferyczna lokalizacja dzwonu, zawieszonego wysoko między niebem a ziemią, nadaje mu charakter semiotycznego centrum. Głos dzwonu roznoszący się z dzwonnicy wyznacza obszar parafii przez ludność wiejską odbieraną jako „swoją" (= centrum), w opozycji do przestrzeni określanej jako *drugie dzwony*, co oznaczało ‘inną parafię'. Wyjście poza obszar objęty opatrznościową mocą „swojego" dzwonu wiązało się z niebezpieczeństwem. Znalazło to wyraz w zakazie pochówku nieboszczyka „pod obcym dzwonem", pod groźbą ściągnięcia na wieś gradobicia przez siedem lat (SGP PAN 6/4/314). Analogiczny przykład stanowią zakazy przenoszenia ciała zmarłego na cmentarz po drugiej strony rzeki (rzeka stanowi symboliczną granicę „tego i tamtego świata", więc jej przekroczenie oznaczałoby dla żywych wtargnięcie w sferę śmierci). Zgodnie z ludową wizją świata, wraz z przekroczeniem granicy „swojej" przestrzeni człowiek narażony jest na działania zaświatowych złych mocy[8]. „Swój" obszar objęty jest opieką „swojego dzwonu". „Drugie dzwony", z innej parafii, nie gwarantują bezpieczeństwa obcym. Świadczy to o silnym związku dzwonu z terytorium i z ludnością, której dzwon służy.

I.3. Sakralizacja czasu

Na profil sakralny dzwonu składa się również opozycja dźwięk : cisza. Bicie dzwonów oddziela czas świecki, związany z doczesnością, od czasu świętego, należnego Bogu. Dźwięk ten, wpisany w rytm życia ziemskiego, sygnalizuje momenty, w których człowiek wkracza w sferę wieczności poprzez uczestnictwo w świętych obrzędach. Przejście z jednej sfery czasowej do drugiej odbywa się cyklicznie, zgodnie z kalendarzem świąt kościelnych, dzięki czemu utrzymywana jest ciągłość czasu ludzkiego i kosmicznego. Odpowiedni do okoliczności dzwon symbolicznie otwiera i zamyka cykl wyznaczający czas święty. Rytualne bicie i milczenie dzwonu ma znaczenie symboliczne, obrazujące związek z życiem lub śmiercią, doczesnością i wiecznością (Agapkina 1999: 245).

[8] W kulturze ludowej granice „swojej" i „obcej" przestrzeni wyznaczane są różnie, zależnie od tego, co uznaje się w danej sytuacji za centrum (Adamowski 1999: 119; Masłowska 2012: 50-51).

I.4. Zamykanie i otwieranie cyklu

Dzwon *Gloria* w Wielki Czwartek i w Wielką Sobotę oznajmia początek i koniec Triduum Paschalnego. Bicie dzwonu w Wielki Czwartek poprzedza wielką ciszę przeznaczoną na czas czuwania. Milczenie dzwonu, symbolizujące śmierć (także wieczność i *sacrum*), trwa aż do Wielkiej Soboty, po czym następuje przerwanie ciszy radosnym biciem w dzwony, zwiastującym zwycięstwo nad śmiercią i złem. Analogicznie do Święta Zmartwychwstania operowanie ciszą i dźwiękiem stosuje się podczas sprawowania ofiary Mszy Świętej, gdy dźwięk dzwonu przed podniesieniem poprzedza ciszę przeznaczoną na kontakt z *sacrum* i uczczenie Najświętszego Sakramentu.

Akt zamknięcia życia ziemskiego i przejścia do wieczności komunikuje *dzwon żałobny*. W warunkach wiejskich dźwięk dzwonu miejscowego kościoła odprowadza nieboszczyka do granic wsi, po czym wita go głos sygnaturki cmentarnej, by towarzyszyć duszy zmarłego do granic „tamtego świata" (Kwiatkowska-Frejlich 2009: 53). Według wierzeń ludowych, bijący dzwon oczyszczał duszę zmarłego z grzechów (Sych SGKasz 6/252), a dobrą duszę prowadzą dalej dzwony niebieskie, otwierając jej niebiosa (SSiSL 1/1/98):

(2) *Niebieskie dzwony zadzwoniły, Niebiosa się otworzyły. Otworzył się Boży grób, Obejrzał się miły Bóg na mizernego człowieka* (Kot Zn 119);

(3) [Gdy ciało grzesznej dziewczyny spaliło się podczas spowiedzi, uwolnioną i oczyszczoną duszę dzwony prowadziły do nieba] *Dzwony jej same dzwoniły, do nieba ja prowadziły* (Kot Zn 482);

(4) *Anieli dzwonili, duszyczkę do nieba nieśli. Pan Jezus siedział na morskim kamieniu* (Kot Zn 421).

I.5. Zaznaczanie momentów doniosłych

Dźwięk dzwonu towarzyszy obchodom największych świąt kościelnych – Bożego Narodzenia, Wielkiej Nocy, Bożego Ciała, które stanowią kulminacyjne momenty życia duchowego w cyklu rocznym.

Uderzeniem w wielkie dzwony uświetnia się też wyjątkowe uroczystości i wydarzenia, jak powitanie papieża, narodziny lub śmierć króla, rocznice wielkich wydarzeń, np. odzyskania niepodległości, rocznicy wybuchu powstania warszawskiego, rocznicę śmierci Jana Pawła II.

Wyróżnianie centralnych momentów biciem w dzwony przeszło do języka potocznego w postaci frazemów *od wielkiego dzwonu* w kontekstach typu: *ktoś coś robi, używa czegoś, od wielkiego dzwonu* 'na specjalną okazję, od wielkiego święta'. W gwarach odpowiadają im frazy *na wielki dzwon* oraz *od wielkiego dzwonu,* np.: *sukmany tej używano na wielki dzwon, trzewiki od wielkich dzwonów* (SGP PAN 6/4/314).

Związek głosu dzwonów z nadzwyczajnym wydarzeniami ujawnia się również w wielu gatunkach folkloru. W kolędzie ludowej cudowność czasu Narodzenia Pańskiego kreują niezwykłe zjawiska, występujące w kolekcjach: dzwony, które same zaczynają bić, organy, które same zaczynają grać, świece, które się same zapalają, msze, które same się odprawiają. Analogiczne szeregi współwystępujących zdarzeń pojawiają się w balladzie o dzieciobójczyni, której spowiedź wywołuje przeciwstawne zjawiska: świece same gasną, organy przestają grać, ołtarze się odwracają, dzwony bić przestają. Motyw samobijących dzwonów w sytuacjach nadzwyczajnych (napaść wroga, pożar) obecny jest również w folklorze zachodnioeuropejskim. Popularność wątków o cudownych wydarzeniach z udziałem dzwonów zawdzięczamy zapewne wpływom obcym, które na naszym gruncie (również słowiańskim) dały impuls do rozwoju własnych wyobrażeń i nowych treści (Agapkina 1999: 225).

II. Profil apotropaiczny

Profil apotropaiczny ukształtowała zwłaszcza opatrznościowa rola dzwonu, wyrażona na nadzwonnych inskrypcjach: *Boga chwalę, demonów odpędzam…*, *Przepędzam pioruny, burzę uspakajam*. Zdolność ochrony przed niebezpieczeństwem wiąże się bezpośrednio z funkcją sakralną. Konsekracja dzwonu uczyniła zeń pośrednika ściągającego na ziemię błogosławieństwa, jak też nadała moc pokonania sił nieczystych do obrony ludzi przed wszelkim złem – zarówno ze strony mocy nieczystych, jak i sił natury (burz, nawałnic, gradów, piorunów), czy wrogiem zewnętrznym.

Odpędzanie demonów za pomocą bicia w dzwon kościelny dotyczyło wszystkich sytuacji, w których złe moce starały się wtargnąć w życie człowieka. Głos dzwonu wypędzał złe duchy z ciała grzesznika podczas odprawiania egzorcyzmów, prowadził też duszę zmarłego w zaświaty, oczyszczając przed nim drogę od czyhających nań demonów (Kop SSym 88). Napisy na dzwonach mówią także o ochronie przez wrogiem zewnętrznym: *Niech jedni niosą broń i walczą przeciwko wrogom gwałtownie, a ty strzeż swoich od wrogiego jarzma.* Data inskrypcji umieszczonej na dzwonie w Paradyżu, z którego pochodzi ten napis, wskazuje na rok 1635, a więc czas wojny trzydziestoletniej, co stwarzało zagrożenie przemarszu obcych wojsk przez teren parafii, położonej blisko granicy Rzeczypospolitej, za którą toczyły się walki. Istnieje więc prawdopodobieństwo, że nadzwonna inskrypcja odnosiła się do aktualnych wydarzeń (Tureczek 2004: 142-143), zwłaszcza że ofiarami działań wojennych padały również dzwony jako cenny materiał do produkcji pocisków i armat.

Przepędzaniu chmur gradowych, piorunów, a także morowego powietrza służyły – poza kościelnymi – *dzwony na burzę*, zwane też czasem *dzwonami na chmury*, usytuowane poza terenem kościoła, zwykle na wolnej przestrzeni. Dzię-

ki nadprzyrodzonej mocy ich głos mógł pokonywać złe duchy, zamieszkujące chmury i niesione wiatrem w nawałnicach, a także oczyszczać morowe powietrze[9]. Dzwony te chroniły mieszkańców przed skutkami burz i gradobić – przed głodem i chorobami, w związku z tym otaczano je specjalną troską i przestrzegano ściśle zasad użycia. Skuteczność ich działania uzależniona była od doboru miejsca, w którym ustawiano dzwonnicę, czasu, w jakim należało zacząć bić w dzwon, by rozedrzeć chmurę. Chmura by można ją było w porę odpędzić, nie mogła przekroczyć granicy wsi (wejść w zasięg głosu dzwonu). Wymagało to specjalnych umiejętności i wiedzy. *Dzwony na burzę* były pilnie strzeżone i obsługiwane tylko przez wybraną do tego osobę, obdarzoną zaufaniem, godną sprawowania tak odpowiedzialnej funkcji. *Dzwonu na chmury* nie wolno było używać do żadnych innych celów pod groźbą utraty mocy. Rygorystycznie przestrzegano zakazu dzwonienia na śmierć, a zwłaszcza na śmierć samobójcy, co spowodowałoby profanację dzwonu i sprowadziło na mieszkańców nieszczęście (Agapkina 1999: 257; Święt Nadr 552). W profilu apotropaicznym mieszczą się i inne wierzenia w ochronną moc dzwonu, jaka udzielać się może także przedmiotom kulistym, np. roślinom o kwiatach w kształcie dzwonków lub rosnącym pod dzwonem, szczególnie pod obcym[10]. Wedle wierzeń ludowych:

- ziele zżęte *pod innym dzwonem* chroni krowy przed czarami (SGP PAN 6/4/314);
- dzwonki zawieszone na szyi zwierząt chronią je przed chorobami, wilkami i złymi mocami (Kop SSym 87; SGP PAN 6/4/316);
- zioła o kwiatach w kształcie dzwonków bronią noworodka przed bogunką, która mogłaby podmienić dziecko (SGP PAN 6/4/317), a kobiety przed mamunami. W jednej z opowieści mamuny porwały kobietę i taszczyły ją do wody. Jedna z nich, kulawa, nie mogła nadążyć za towarzyszkami i zawołała do kobiety: *Anka, trzymaj sie dzwonka!* Kobieta spostrzegła kwiat w kształcie dzwonka, uchwyciła się go i to uratowało ją przed śmiercią, bo mamuny ją puściły (Agapkina 1999: 259; Matyas 1897: 105);
- zioła z kwiatami w kształcie dzwonków mają właściwości lecznicze (Agapkina 1999: 259; SGP PAN 6/4/316-320).

[9] Związek *dzwonów na chmury* z demonami opiera się na przekonaniu, że opanowały one zwłaszcza sferę powietrzną. Za siedlisko złych duchów uważa się chmury, a także wiatr (SSiSL 1/3/107, 293 i 316).

[10] Według ludowych wierzeń, cecha „obcości” wzmaga moc praktyk magicznych, np. najbardziej skuteczny jest znachor z innej wsi (Zając 2004: 49), ogień może uśmierzyć obcy zaklinacz (Masłowska 2012: 200; SSiSL 1/1/346), w języku magii często używane są niezrozumiale, obce słowa (Budziszewska 1991). Wiąże się to z przekonaniem, że moc magiczna pochodzi „nie z tego świata”, który z natury swej jest obcy. Stąd przybysze, jako obcy, mają do niej łatwiejszy dostęp (Masłowska 2012: 52-55; Zając 2004: 44-46).

III. Profil antropocentryczny

Fundament profilu antropocentrycznego stanowiło nadanie imienia dzwonowi podczas aktu konsekracji, zapoczątkowane przez papieża Jana XIII, który swoim imieniem ochrzcił dzwon, rozpoczynając tradycję jego upodmiotowienia. Od tej pory wszystkim dzwonom nadawano imię wybranego świętego, często patrona parafii, lub imię fundatora instrumentu, lub – kontynuując tradycję – imię papieża, bądź aktualnie sprawującego urząd namiestnika św. Piotra, bądź niedawno zmarłego, którego pamięć chciano uczcić. Charakterystycznym rysem kultury polskiej są imiona męskie nadawane dzwonom, podczas gdy we Włoszech noszą one imiona żeńskie.

Również nazwy nadane poszczególnym częściom dzwonu, nawiązujące do centralnych organów ciała człowieka (*serce dzwonu*) oraz elementów jego stroju podkreślającego dostojeństwo (*płaszcz*, *kołnierz*, *kryza*, *korona*), wskazują na kreację opartą na metaforze strukturalnej DZWON TO CZŁOWIEK, która stanowi podstawę omawianego profilu.

W językowym obrazie dzwonu, opartym na tej metaforze, pierwszorzędne znaczenie ma zdolność mówienia. *Tuba Dei* jako łącznik między niebem a ziemią mówi do ludzi głosem Pana, podczas gdy *Gloria* i *Gratia* przekazują Bogu ludzkie modlitwy. Werbalne zdolności znajdują potwierdzenie w napisach nadzwonnych. Narracja w tekstach inskrypcji prowadzona jest w pierwszej osobie. Dzwon występuje w funkcji podmiotu mówiącego:

(5) *Oto jestem dzwon, nigdy nie oznajmiam zła,*
Sławię Boga dobrego, lud wołam, łączę duchowieństwo,
Zmarłych opłakuję, żywych wołam, błyskawice łamię,
Głos mój, głos życia, wołam was,
Do świętości przyjdźcie, świętych chwalę, […]
Zagrzewam leniwych, uspakajam okrutnych […][11].

Również etymologia wskazuje na bezpośredni związek znaczeniowy nazwy *dzwon* z dźwiękiem, głosem: psł. **zvonъ* < pie. dźwiękonaśladowczego **ǵhuono-s* – dokładny odpowiednik alb. *zɛ* ‘głos’. W polszczyźnie XIV-XVI wieku oraz w dialektach notowany jako *zvon*. Postać z nagłosowym *dz-* rozpowszechniła się od XVI wieku. Nazwa pochodzi od psł. **zvonъ* ‘dźwięk, przyrząd wydający dźwięki’, pol. *dz-* < *z-* (Sł SE 2/210).

Na werbalny charakter dzwonu wskazują ponadto metafory językowe: *jakby w dzwon uderzył, tak to szło po wsi* ‘o wiadomości szybko rozchodzącej się’ (Sych SGKasz 6/256), *głośny dzwonek* ‘wieść rozchodząca się szybko i daleko, sensacja’; *jeki to gu̯ośny ʒvo^{u}nek*, *dzwonek-janek* ‘o płaczliwym dziecku’; *dzwo-*

[11] Cytuję za: Kwiatkowską-Frejlich (2009: 56).

nić w uszach: *Sųyše zvuńińe v ᵘušaχ, może byʒ iako nov'ina,* 'spodziewa się nowiny'; *dzwonnica* 'stara panna, plotkara' (SGP PAN 6/4/317, 320; Sych SGKasz 6/256).

Semantyczny związek nazwy z głosem stanowi punkt wyjścia dla mitycznej podstawy jego symboliki. Dźwięk, podobnie jak tchnienie, jest oznaką życia. Dźwięk dzwonu, utożsamiany symbolicznie z głosem Boga, uznać można za ekwiwalent pierwotnego głosu ożywionej ziemi (Cirlot 2001: 123-124; Smyk 2008: 199). Będąc pra-głosem, dzwon jako symbol życia, włącza się w cały system semiotyczny dźwięków świata: ludzkiej mowy, odgłosów zwierząt i przyrody, a także głosów natury, zwłaszcza grzmotu i wichru. Dzwon na jutrznię łączy się z pianiem koguta, głosowi dzwonu na trwogę odpowiada krzyk, a żałobnemu płacz, dzwonom na rezurekcję odpowiadają strzelanie z bicza i wielkanocne wystrzały (Agapkina 1999: 273).

Wysoki poziom upodmiotowienia obejmuje również sferę emocjonalną, na której opiera się silna więź, jaka łączy wiernych ze „swoim" dzwonem, który sprawuje nad nimi pieczę. Ponadto, językowy obraz dzwonu przedstawia go jako podmiot wyrażający swoje uczucia. Mówi się o nim, że *płacze*, *jęczy*, *milczy*, *woła*, *przyzywa*, *wielbi*, *opłakuje*, *żegna*, *weseli się*, *raduje*, *ogłasza*, dzieląc z podopiecznymi radość i współczując w smutku. Wprawdzie, jako instrument muzyczny, zdolny jest wydawać dźwięki pełne ekspresji i wyrażać najsubtelniejsze uczucia, jednakże w ludzkiej wyobraźni wykreowany został obraz istoty czującej, samodzielnie reagującej oraz zdolnej nie tylko do wyrażania, ale również do przeżywania silnych uczuć. Świadczą o tym rozpowszechnione w folklorze polskim i europejskim opowieści o cudownych zjawiskach, gdy dzwony same zaczynają bić w takich szczególnych okolicznościach, jak Boże Narodzenie, Wielkanoc, kiedy to ich głosy przyłączają się do ogólnej radości. Wesołe i podniosłe zarazem brzmienie dzwonów rozlega się również w sytuacjach pomyślnych wydarzeń – zwycięstwa, pokoju, wielkich uroczystości.

Dzwon łączy się również z ludźmi w smutku, gdy żałosnym dźwiękiem oznajmia śmierć lub nieszczęście. Wśród ludzi krążą opowieści o zmieniającym się, zależnie od okoliczności, głosie dzwonu:

(6) *Nasz dzwon dzwoni bardzo, bardzo, wesoło. Ale starzy ludzie opowiadali jak dzwonił* […] *jak I wojna światowa w 1914 i gdy wybuchła druga wojna światowa w 1939 roku. Wtedy nie dzwonił tak radośnie. Bo wtedy dzwoni na gwałt, to jakby się łzami zalewał. Nikt w to nie wierzył, ale teraz, w lipcu 1997 roku, kiedy woda wyrwała w naszej grobli wielką dziurę* […] *to bił, ale nie tak jak zawsze, wesoło, ale tak, jak opowiadali starzykowie, on naprawdę płakał*[12].

W opowieściach ludowych z obszaru Śląska i Kaszub dzwony przywiązują się do swego miejsca, i „swojej" przestrzeni, nad którą sprawują pieczę i do ludzi,

[12] Wypowiedź mieszkanki Popielowa ze Śląska Opolskiego, cytuję za Lidią Kwiatkowską-Frejlich (2009: 55).

którym służą. Według ludowych opowieści, buntują się przeciwko przenosinom. Do wędrownych motywów o cudownych zdarzeniach, należą powroty dzwonów na swoje miejsce po przeniesieniu ich do innego kościoła. Czasem też daje się słyszeć tęskne wołanie *dodom, dodom* w głosie dzwonu, który domagał się powrotu do swojej parafii (Agapkina 1999: 225-227; Sych SGKasz 6/254).

Teksty folkloru (słowiańskiego i europejskiego) dostarczają również opowieści o biciu dzwonów, wydobywającym się z głębi jezior lub spod ziemi (Agapkina 1999: 233). Legenda kaszubska mówi o dzwonach, które nie dały się ukraść obcym wojskom. Szwedzi próbowali przewieźć je przez rzekę, ale ich łódź utonęła. Po zakończeniu wojny młoda dziewczyna, Zuzanna, usłyszała prośby dzwonów o wyciągnięcie ich i zabranie do kościoła. Udało jej się wydobyć tylko jeden. Do dziś dnia woła jej imię *Zuzanna, Zuzanna* (Sych SGKasz 6/55). Inne opowiadanie głosi, że w Sierakowicach w 1915 roku chłopi ukryli dzwony w ziemi i dopiero po wojnie odkopali je i uroczyście zawiesili na wieży (Sych SGKasz 6/253).

W profil antropocentryczny wpisany jest obraz dzwonu towarzyszącego człowiekowi przez całą drogę życia – od narodzin do śmierci. Dzwony weselne sygnalizują moment przejścia ze stanu bezżennego w stan małżeński, a dzwon żałobny (zwany też śmiertelnym) zamyka ziemski etap życia człowieka. W akompaniamencie dzwonu człowiek przekracza kolejne granice. *Dzwonek konający* (zwany *dzwonem na skonanie*) pomaga mu spokojnie umrzeć, a *podzwonne* – przekroczyć bezpiecznie granicę zaświatów oraz oczyścić duszę z grzechów. Głos dzwonu na *Anioł Pański*, odzywający się trzykrotnie w ciągu dnia, wyznacza jego rytm oraz utrzymuje więź człowieka z Bogiem. Dzwon o jutrzni budzi ze snu, nawołuje do modlitwy i błogosławi rozpoczynający się dzień pracy. Południowym dzwonieniem przypomina o stałej obecności Boga i modlitwie przed należnym posiłkiem, nakazując przerwę w pracy. Bicie dzwonu wieczornego, w godzinę po zachodzie słońca, zamyka cykl dzienny, wzywając do odpoczynku i przypominając o wieczności – obowiązku modlitwy. Specjalnym dzwonieniem (siedem uderzeń) wzywano do modlitwy za zmarłych nagłą śmiercią (Wisła 1897/243).

Głos dzwonu, otwierający i zamykający dzienny cykl życia człowieka kreuje symboliczny obraz kosmicznej jedności nieba i ziemi, oparty na micie początku – wyłaniania się świata z ciemności (świt) i pierwotnej ciszy (głos dzwonu – dźwięk życia). Kulistość dzwonu, symbolizująca jedność, obrazuje również cykliczność czasu. Operowanie opozycją światło : ciemność, cisza : dźwięk oddaje wyobrażenia egzystencjalne życia i śmierci, doczesności i wieczności, w które włączony jest byt człowieka. Dzwon wieczorny, poprzedzający ciszę i ciemność, wprowadza w sen – stan symbolicznej śmierci. Następujący po nocy dzień, sygnalizowany światłem i biciem dzwonu, budzi ponownie do życia. Jego dźwięk włączony w naprzemienny rytm nieustannego zamierania i odradzania, ukazuje ambiwalencję znaczeń, gdyż światło i dzień zrodzone są z nocy, dzięki mocy twórczej ciemności i ciszy (jak w akcie stworzenia). Wyobraźnia symboliczna tworzy mozaikowe

obrazy, które przybliżyć mają ludzkie pojmowanie tajemnicy transcendencji. Zdolność do łączenia przeciwieństw obrazuje świat w całej jego złożoności.

Symbolika dzwonów kościelnych w Europie nie pozostawiła śladów azjatyckiego pochodzenia, poza sakralną funkcją, która została całkowicie zaadaptowała przez kulturę chrześcijańską. Włączenie dzwonu do mitu początku, opartego na słowie w połączeniu z rytuałem chrztu, nadało muzycznym dźwiękom właściwości mowy (ludzkiej i boskiej), dzięki czemu dzwon został upodmiotowiony i uduchowiony. Zawieszenie między niebem a ziemią nadało dzwonom charakteru mistycznego. Rytuał sakralizacji uczynił zeń przedmiot święty, wyposażony w nadzwyczajną moc, co zwłaszcza na gruncie ludowym, dało początek rozwojowi funkcji magicznych. Ze względu na sakralny charakter dzwonu każdorazowe użycie nabierało cech rytuału. Dzięki temu uaktywniały się i krystalizowały cechy symboliczne o treściach ambiwalentnych, syntetycznie łączące doczesność z wiecznością. Opozycja ciszy i dźwięku, włączona w rytm dzienny, poprzez połączenie ze światłem i mrokiem wykreowała symboliczne obrazy początku i końca. Tradycyjny rytm życia, wyznaczany biciem dzwonów, zobrazował cykle zamykania i otwierania poszczególnych czynności, a w sensie ogólnym przekraczania granic poszczególnych etapów przechodzenia z doczesności do wieczności. Symbolizacja otworzyła możliwości włączenia pojęcia dzwonu w system semiotyczny języka. Brzmienie dzwonu weszło w paradygmat dźwięków o szczególnym znaczeniu. Zarówno czystość tonu, jak i jego moc wyzwoliły możliwości połączeń z prawdą, sprawiedliwością, a zwłaszcza z wartościami absolutnymi – dobrem i złem, będącymi atrybutami Boga i szatana. Symbolika dzwonu – usytuowana w kosmicznym centrum, nosi ogromny potencjał obrazowania nowych znaczeń, pod warunkiem zachowania starych lub wykreowania nowych rytuałów. Pozbawienie dzwonu waloru sakralnego spowodowało zanik tradycyjnych znaczeń i funkcji dzwonu[13]. Biorąc pod uwagę żywotność symbolu, może się on odrodzić w nowej formie.

BIBLIOGRAFIA

Adamowski Jan, 1999, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin: Wydaw. UMCS.

Agapkina Tatiana A., 1999, *Vešč', obraz, simbol kolokola i kolokol'nyj zvon v tradicionnoj kul'ture slavjan*, [w:] *Mir zvučaščij i molčaščij. Cemiotika zvuka i reči v tradicjonnoj kul'ture slavjan*, red. Svetlana M. Tolstaja, Moskva: Indrik, s. 210-281.

Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1998, *Profile a podmiotowa interpretacja świata*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście,* red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin: Wydaw. UMCS, s. 211-224.

[13] Zagadnieniu tradycyjnej funkcji dzwonów w świadomości współczesnego człowieka traktuje artykuł Lidii Kwiatkowskiej-Frejlich (2012).

Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2004, *Dynamika kategorii punktu widzenia w języku, tekście i dyskursie*, [w:] *Punkt widzenia w języku i w kulturze*, red. Jerzy Bartmiński, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Lublin: Wydaw. UMCS, s. 321-358.

Braun Krzysztof, 2008, *Fonosfera tradycyjnej wsi rolniczej w ciągu jednego dnia. Casus Kurpie*, [w:] *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*, red. Sebastian Bernat, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego”, t. 11, Lublin: Instytut Nauk o Ziemi UMCS, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, s. 301-307 (www.krajobraz.kuturowy.us.edu.pl/publikacje.artykuly/dźwięk/Braun.pdf; dostęp: 20.12.2013).

Budziszewska Wanda, 1991, *Z problematyki obcości w języku magii*, [w:] *Język a kultura*, t. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*, red. Jerzy Bartmiński, Renata Grzegorczykowa, Wrocław: „Wiedza o kulturze”, s. 87-92.

Cirlot Juan Eduardo, 2001, *Słownik symboli*, Kraków: „Znak”.

Gloger Zygmunt, 1900-1903/1978, *Encyklopedia staropolska*, t. 1-4, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Forstner Dorothea, 1990, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Górski Edward, 1957, *Konsekracja kościoła i poświęcenie dzwonów. Studium liturgiczno-historyczne*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.

Hani Jean, 1994, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków: „Znak”.

Kwiatkowska-Frejlich Lidia, 2009, *Religijne konotacje dzwonów*, [w:] *Tam na Podlasiu II, Tradycje podlaskiej obrzędowości*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Lublin: Wydaw. UMCS, s. 51-57.

Kwiatkowska-Frejlich Lidia, 2012, *Tradycyjna funkcja dzwonów kościelnych w świadomości współczesnego człowieka*, [w:] *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Lublin: Wydaw. UMCS, s. 263-277.

Lurker Manfred, 1994, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. Ryszard Wojnakowski, Kraków: „Znak”.

Masłowska Ewa, 2012, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej,* Warszawa: Instytut Slawistyki, Fundacja Slawistyczna, Wydaw. „Agade Bis”.

Nadolski Bogusław (oprac.), 2006, *Leksykon liturgii*, Poznań: Pallottinum.

Sinka Tarsycjusz, 1994, *Zarys liturgii*, Kraków: ITKM.

Smyk Katarzyna, 2009, *Choinka w kulturze polskiej. Symbolika drzewka i ozdób*, Kraków: Universitas.

Smyk Katarzyna, 2008, *Cisza i dźwięk w poezji Jana Pocka*, [w:] *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*, red. Sebastian Bernat, Seria: „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego”, t. 11, Instytut Nauk o Ziemi UMCS, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Lublin, s. 193-202 (www.krajobraz.kuturowy.us.edu.pl/publikacje.artykuly/dziwek/smyk.pdf; dostęp: 20.12.2013).

Tureczek Marceli, 2004, *Inskrypcje na najstarszych dzwonach gminy Trzciel w powiecie międzyrzeckim*, [w:] *Ziemia Międzyrzecka: szkice z dziejów pogranicza. Materiały z II sesji historycznej zorganizowanej w Muzeum w Międzyrzeczu 15 kwietnia 2004 r.*, red. Bogusław Mykietów, Marceli Tureczek, Zielona Góra: Księgarnia Akademicka, s. 131-148.

Zając Paweł, 2004, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.

ROZWIĄZANIE SKRÓTÓW SŁOWNIKÓW I ŹRÓDEŁ

Kot Zn	Kotula Franciszek, *Znaki przeszłości. Odchodzące znaki zatrzymać w pamięci*, Warszawa 1976.
Sł SE	Sławski Franciszek, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1-5, Kraków 1954-1982.
SGP PAN	*Słownik gwar polskich*, Zakład Dialektologii Polskiej Instytutu Języka Polskiego PAN, t. 1-7, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1977-2010.
Kop SSym	Kopaliński Władysław, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, Wiedza Powszechna.
SSiSL	*Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. Jerzy Bartmiński, t. 1: *Kosmos*, cz. 1: *Niebo*, *światła niebieskie*, *ogień*, *kamienie*, 1996; cz. 2: *Ziemia*, *woda*, *podziemie*, 1999, cz. 3: *Meteorologia* 2012, cz. 4: *Świat, światło, metale* 2012, Lublin.
Sych SGKasz	Sychta Bernard, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. 1-7, Wrocław--Warszawa-Kraków-Gdańsk 1967-1976.
Święt Nadr	Świętek Jan, *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny*, Kraków 1893.
Wisła	„Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny”, t. 1-20, Warszawa 1887-1905; 1916-1917.

Symbolics and Meaning Profiles of Church Bells
Summary

This article refers to the symbolics of church bells in traditional Polish culture and is based on the analysis of three meaning profiles: sacral, apotropaic, and anthropocentric.Each profile embodies a different aspect of the church bell concept. The sacral profile manifests a mediatory function as a spiritual guide which is to lead man from the worldly life to eternity. The apotropaic profile emphasizes the power associated with church bells to purify the air, to repel bad spirits and illnesses, and to overcome storms and hurricanes. The anthropocentric profile creates a subjective image of a bell as a sentient being which possesses the gift of speech and the capability of expressing feelings, as well as sharing joy, merriment and sorrow with all people. The symbolics of church bells stands for cosmic unity in the spatial and temporal aspects, joining heaven with earth and the worldly life with eternity.

Marzena Marczewska
Instytut Filologii Polskiej UJK, Kielce

Wyobrażenia choroby utrwalone w języku polskim

Przywołany w artykule materiał językowy ujawnia ślady dawnych wyobrażeń związanych z archaicznym myśleniem o chorobach jako żywych istotach. Uczłowieczanie chorób (podobnie jak śmierci) ma ściśle określony powód: wierzono, że na oswojoną chorobę można wpływać tak, jak wpływa się na innego człowieka. Można więc z chorobą rozmawiać, wyganiać ją ze wsi, prosić o odejście, błagać o litość, chwalić itd. Wizerunki chorób utrwalone są nie tylko w opisach słownych, wielokrotnie trwałość poszczególnych obrazów podkreślają teksty semiotycznie złożone, dzieła plastyczne zachowane w różnorodnych formach, co wskazuje na stałość wyobrażeń i różnorodne formy ich przejawiania się. Jednocześnie, myślenie o chorobie i śmierci jako o żywych istotach ukazuje prawidłowość ludzkiego odbierania zjawisk abstrakcyjnych i silne dążenie do ich konkretyzacji.

W wypadku ludowych rytuałów leczniczych, a więc zachowań związanych z pozbywaniem się choroby, koncentrowanie się na zwyczajach, wierzeniach, obrzędach i rekwizytach obrzędowych, a więc na kontekście, w którym dane językowe znajdują właściwe odczytanie, ma swoje głębokie uzasadnienie. Podejście takie ma związek z postulowanym np. przez Nikitę I. Tołstoja i Jerzego Bartmińskiego (Tołstoj 1992: 15-25; Bartmiński 1992: 7-13; Bartmiński 2006: 14) uwzględnianiem w badaniach etnolingwistycznych tzw. wiedzy przyjęzykowej, czyli na wszechstronnym wykorzystaniem materiału etnograficznego i folklorowego w rekonstruowaniu językowego obrazu świata.

Materiał językowy, dający podstawę do rekonstrukcji obrazu poszczególnych dolegliwości, często ujawnia ślady dawnych wyobrażeń nie tylko związanych z postrzeganiem własnego ciała i wszystkiego, co może temu ciału szkodzić, ale także z archaicznym myśleniem o chorobach jako żywych istotach, które należy traktować w odpowiedni sposób. Ciekawym zjawiskiem jest charakterystyczne dla Słowian tabuizowanie nazw chorób, a także głęboko zakorzenione przekonanie o możności słownego zjednywania demonów chorobowych. Słowianie często stosowali nazwy eufemistyczne w stosunku do dolegliwości uważanych za groźne i dokuczliwe; na Wielkorusi febrę nazywano: *kumą*, *kumochą*, *śestricą*, *matúchą*, *màtušką*, *t'otušką*, na Białorusi to *ćaćúcha*, na Ukrainie – *titka*. Serbowie na dżumę wołali *kúma* lub *tëtka*. Często też nazywano chorobę *gościem*: wlkrus. *gòst'ja*, *gòst'juška* ('febra'), pol. *gościec* ('reumatyzm, kołtun'). Oprócz tego zjednywano chorobę odpowiednimi słowami, por. wkrus. *dobrúcha* 'febra', bułg. *dòbra* 'karbunkuł', sch. *dòbrìć* 'złośliwy wrzód' , *dòbrac* 'ospa', słoweń. *dobrči*

‘odra’, wkrus. *tichońkoj, smiŕènčik* ‘konwulsje dziecięce’ (Mosz Kul 2/1/181)[1]. Stanisław Spittal znakomicie opisał zasady traktowania chorób w kulturach tradycyjnych, zauważając, że:

> […] w pojęciu ludowym, c h o r o b a – t o w r ó g czyhający na zdrowie człowieka, wróg nasłany z zewnątrz, z innego często świata. Choroba – to d u c h, postać demoniczna, niewidzialna a potężna, która bierze kogoś podstępnie w swą moc i stara się utrzymać ofiarę w swych łapach jak najdłużej, by wyssać z niej wszystkie dobre soki, wywołując przy tym przeróżne dolegliwości. Choroba siedzi w chorym spokojnie, gdy ten jej się nie opiera i niszczy jego organizm, lecz gdy chory z nią walczy, zachowuje się czasem hałaśliwie, ryczy, krzyczy, mocuje się z chorym, rzuca się z nim razem w górę, wyskakuje z łóżka, mówi coś przez usta chorego bądź obcym głosem, bądź niezrozumiałym językiem, lub językiem nawet potocznym, ale niezrozumiale dla otoczenia (podczas bredzenia czy majaczeń gorączkowych chorego). Choroba – to osobistość może nawet kapryśna, czasem potworna i niemiłosierna, to istota, którą chory widzi jako smoka jakiegoś czy potwora, półczłowieka – półzwierzę o kilku nieraz głowach (rozumie się, w swych majaczeniach). Choroba zresztą może przybrać na siebie postać nawet człowieka wroga chorego, żaby, robaka, może dusić jako zmora piersi, wiercić w sercu, wypijać, czy wysysać krew itd. Może także jako bezpostaciowa, niewidzialna, przedstawiać się na zewnątrz tylko w objawach chorobowych (Spittal 1938: 68-69).

W polszczyźnie choroba najczęściej nazywana *słabością*, *dolegliwością*, *chorością*, *cierpieniem*, *bólem*, *choróbskiem*, *boleścią*, *schorzeniem*, *zaburzeniem*, *zwyrodnieniem*, *niezdrowiem*, *niedomaganiem*, *niedyspozycją*, pospolicie *francą*, wulgarnie *syfem*, przenośnie – *bolączką*, *problemem*, *utrapieniem*, *udręką*, *wadą*, w tekstach wierzeniowych także *gośćcem*/*gościem*. Ostatnia nazwa pokazuje swoistość myślenia o chorobie – to gość, który tylko *odwiedza/nawiedza* ciało, a więc *przychodzi* i *odchodzi*, por.:

> Gościec ma znaczenie nierównie obszerniejsze, niż w nauce lekarskiej, gdzie po prostu jest nazwą polską reumatyzmu. Jest to uosobienie choroby mieszkające w każdym człowieku, jakby g o ś ć n i e w i d z i a l n y [wyróżnienie M.M.], który w razie nieodpowiedniego zachowania się człowieka, względem niego objawia się chorobą i to w przeróżny sposób (Lud 1897/254).

Warto wspomnieć, że informacje etymologiczne związane z wyrazem *gość* ukazują dość swoisty sposób myślenia o samej chorobie[2] (‘osoba przybyła lub przy-

[1] Moszyński przywołuje też opisy zachowania Jakutów w stosunku do choroby, np. nie leczą oni ospy, mówiąc o niej: *mamy gościa* (tamże).

[2] Por. też nazywanie kołtuna/reumatyzmu/syfilisu *gośćcem*: ‘reumatyzm’ od XVII wieku, znany także jako *goździec*, *gwoździec* (zaświadczone już z początkiem XVII wieku) ‘kołtun, chorobliwe splątywanie się i zlepianie włosów’, (*francuski*) *gościec* ‘syfilis, przymiot’, u Knapskiego *goździec, gwoździec* nie tylko ‘choroba włosów’, ale też ‘dręcząca gwałtownie nerwy, mięśnie kości’; cz. i słc. *hostec* ‘reumatyzm’, ukr. *hostem* ‘ts.’; płn.-słow. **gostьcь*= **gostь* p. *gość,* z nieproduktywnym u nas w tej funkcji przyr. *-ьcь*. Pierwotne znaczenie: ‘dobry, miły gość’, ‘maleńki gość’ pokazuje dawne myślenie o chorobach, które należy traktować jak najmilszych gości (krewnych), by się im przypodobać i zaskarbić ich życzliwość (także odpowiednimi nazwami). Z tym przekonaniem

bywająca w gościnę, w odwiedziny, z wizytą', stp. 'przybysz, obcy, cudzoziemiec'; prsł. *gostь* 'przybysz, obcy' > 'osoba przybyła w odwiedziny, zaproszona w gościnę, gość', goc. *gasts* 'obcy, cudzoziemiec', łac. *hostis* pierwotnie 'obcy, gość', później 'wróg, nieprzyjaciel', od pie. **ostis* 'przybysz, obcy'; z jednej strony ktoś pożądany, z drugiej – 'przybysz niepożądany, wróg'; od tego *gościec* 'reumatyzm'; cz. *hostec* 'ts.', dial. 'wysypka, łupież', słc. *hostec* 'reumatyzm', dial. 'liszaj', ukr. *hostéc* 'reumatyzm' (Sł SE 1/328; Bor SE 174); por. także etymologię *epidemii*)[3]. Choroba jest więc kimś/czymś obcym w organizmie, kimś/czymś, kto/co przebywa w organizmie tylko czasowo, kimś/czymś nieprzyjaznym człowiekowi.

W świadomości ludowej choroba istniała konkretnie i materialnie. Obserwujemy to na przykładzie zarazy: wizualizowano ją jako przedmiot (*chustę, szmatę, korale* itd.), animizowano (nadawano jej kształt zwierzęcia, np. *jaszczurki, ropuchy*) lub personifikowano (*niewiasta morowa, panna morowa*). Kojarzenie choroby z postaciami kobiecymi jest cechą ogólnosłowiańską[4] (Slav Tol 1/225-226[5]). Najwyraźniej wszystkie te zabiegi widać w wypadku chorób zakaźnych, por.:

> W 1893 r. pewien mieszczanin założiecki wracający z podróży do domu znalazł na drodze korale. A trzeba wiedzieć, że korale czerwone i prawdziwe stanowiły do wojny rzecz bardzo łasą i nawet płaciły się dobrze. Ucieszony więc chłop podjął je i wraca zadowolony, że mu się taka przytrafiła gratka. Lecz im bliżej granicy miejskiej, coraz koniom ciężej, a na wozie coś śpiewa coraz głośniej piszczącym głosem, jak skrzypienie nienasmarowanych kół: „jadę, jadę". Przestraszony chłop zrozumiał, co to za korale. Nie dojeżdżając więc do miasta, zostawił na drodze wóz, konie i przeklęte korale, a sam bez czapki nawet popędził do miasta, dając znać o *trafunku*. Zmobilizowani mieszkańcy

---

zapewne łączy się chęć dogadzania kołtunowi, a także przepraszania go po ścięciu, obdarowywania chlebem i pieniędzmi (Marczewska 2012: 116).

[3] Krzysztof Bracha zwraca uwagę na związek psł. *gostь* ze znaczeniem pie. **g^h^ostis* 'podróżny do nakarmienia', **g^h^os* 'karmić, żywić' (Bracha 2011: 68), co może mieć związek z przekonaniem o konieczności „żywienia" choroby, a więc składania chorobie ofiar pokarmowych (jak to się dzieje np. w wypadku kołtuna). Por. też *epidemia* – od grec. *epí-dēmos* 'przybysz' (Bań ES 1/347). Słowniki odnotowują znaczenia przenośne zarazy, które poświadczają myślenie o niej, jako o kimś niebezpiecznym: 'to, co się udziela innym, szkodząc, psując ich, zepsucie, zgorszenie, demoralizacja; to, co toczy ludzi, jad, trucizna, zgnilizna', 'człowiek niebezpieczny, każący obyczaje, gorszyciel, demoralizator, parszywa owca' (Kar SJP 8/244); 'z najwyższą niechęcią, z intencją obraźliwą o kimś ujemnie ocenianym' (SWJP Dun 2/625; Grz USJP 672).

[4] I nie tylko ogólnosłowiańską: zadziwiająco podobne wyobrażenia choroby zakaźnej poświadczone są np. wśród ludów Syberii: Ewenowie wierzyli, że duch ospy pojawia się pod postacią kobiety z jasnymi włosami, takimi, jakie mają Rosjanki (obcość), która przybywała „z grupą pasterzy reniferów, siedząc niezauważona z tyłu na saniach. Ale szaman dostrzegał ją i wiedział, że przybyła „w odwiedziny". Szaman przygotowywał się więc do walki. Większość szamanów nie była w stanie walczyć samemu przeciw duchowi ospy, który występował do boju pod postacią potężnego czerwonego byka. Jeśli szaman dysponował mocami wystarczającymi do pokonania ducha, ratował swój ród przed zagładą. Jeśli przegrywał, cały ród razem z szamanem padał ofiarą ospy. Zarazę mogły przeżyć tylko dwie osoby po to, żeby pochować swoich zmarłych krewnych" (Vitebsky 1996: 77).

[5] Zob. też Judin (2001a: 87-93), Talko-Hryncewicz (1893: 243-245, 247-249), Walczak-Mikołajczakowa (2002: 300).

wyszli na granicę, kolędując, co zniewoliło cholerę do zawrócenia się tam, skąd szła (Spittal 1938: 194).

Stanisław Spittal wskazywał również, że np. cholera:

[…] jest to wedle tutejszego wierzenia jakaś osobowość żywa nie ukazująca się jednak stale pod jedną i tą samą postacią (mara, zjawa), lecz podszywająca się pod najrozmaitsze przedmioty. Ukazuje się ona jako słoma, korale, jakaś szmata, chusta, czasem jako kobieta chuda, na pół naga, ze zwisającymi piersiami, rozwichrzonymi włosami itd. Gdy się gdzieś zjawi i zacznie zbierać obfite żniwo, nie trzeba się jej bać, bo tylko ten zachoruje i umrze, kto się jej nastraszy; odważny może ją nawet przepędzić, schwytać, związać lub uwięzić w jakiejś dziurze, dziupli drzewnej itp. (Spittal 1938: 192; por. też Szlagowska 2002: 43-47).

Ciekawe przeświadczenie o wyobrażeniach dotyczących zarazy zanotował Oskar Kolberg: „Zaraza czy cholera w górach nie grasuje, bo ona ma *za małe nogi*, ażeby przejść przez wysokie góry” (K 45 Gór 504), co wiąże się z jedną z ważniejszych cech choroby utrwaloną w nazwach, czyli chodzeniem. Nic więc dziwnego, że zaraza była przedstawiana jako *zwierzę* lub *człowiek*. Postać *zwierzęcą*[6] przybiera zwłaszcza zaraza bydlęca (*bydleczaja smert – bydlęca śmierć*) – „to istota z postawy i wielkości podobna do psa; ma ona mordkę cieniutką jak koza, lekka jest i szczupła i bieży stękając” (K 34 Cheł 212). Dużo częściej zaraza pojawia się jako *człowiek*, zwłaszcza *kobieta*: wysoka i chuda, odziana brudną wielką płachtą[7] (por. np. wyobrażenie cholery MAAE 1896/1-2); „koścista niewiasta o trupiej czaszce, z okiem ognistem i z wyszczerzonemi zębami”, „odziana w mgliste szaty” (Fed Lud 2/302); „Cholerę lud sobie przedstawia jako kobietę starą, wynędzniałą i bardzo brzydką” (MAAE 1896/170; K 31 Pok 92); *w białej szacie* (K 31 Pok 93; Bieg Lecz 290); „jest to dziewica, czyli panna w bieli, chodząca od sioła do sioła i przerzucająca się niekiedy w charta białego” (K 52 Br-Pol 438); por. też „cholera to kobieta, która ma na sobie tylko koszulę, a zaraza to jakaś bogata pani” (Lud 1896/329); „Zaraza z jednéj wsi do drugiéj przenosi się w postaci pani, lub kobiety wiejskiéj biało ubranéj. Widmo to pokazuje się jadącemu lub idącemu człowiekowi i pyta się o drogę” (ZWAK

[6] Zwierzęce postaci przypisywane są zarazie także w wierzeniach ukraińskich i ruskich (Bieg Lecz 292).
[7] Identyczny obraz zarazy (chodzącej po wsiach dziewicy morowej z chustą w ręku) oddał Adam Mickiewicz w *Konradzie Wallenrodzie*, por.: *Kiedy zaraza Litwę ma uderzyć,* […] / *Nieraz na pustych smętarzach i błoniach / Staje widomie morowa dziewica, / W bieliźnie, z wiankiem ognistym na skroniach, / Czołem przenosi białowieskie drzewa, / A w ręku chustką skrwawioną powiewa* […] / *Dziewica stąpa kroki złowieszczemi / Na sioła, zamki i bogate miasta; / A ile razy krwawą chustką skinie, / Tyle pałaców zmienia się w pustynie, / Gdzie nogą stąpi, świeży grób wyrasta*. Wyobrażenie moru jako kobiety jest powszechną cechą wierzeń nie tylko słowiańskich, co świadczy o pewnym wspólnym mechanizmie opisywania chorób epidemicznych. Bułgarzy wyobrażali sobie zarazę morową jako obiegającą świat kobietę z dzieckiem w powijakach. Ukraińska dziewica morowa stoi na mogile, macha skrwawioną chustą i dmucha powietrzem. Lud bretoński widział zarazę jako niewiastę w bieli, trzymała ona w ręku laskę, której dotknięcie było śmiertelne (Bieg Lecz 291).

1885/68); „Niewiasta leci na skrzydłach niedoperzych" (K 15 Poz 9); „czarna pani z rozwichrzonymi włosami" (Gaj Rozw 157). Pomór na dzieci ma „*postać dziewczyny w białej szacie*, z oczyma urocznymi, z twarzą śniadą; na czarnych jej włosach czerwieni się wianek z maku polnego, a warkocz obwija krwawa chusta", w ręku trzyma czarny pręt (jest to *Cicha* Wój Klech 69-72; K 42 Maz 343); towarzyszką *Cichej* była *Kania*[8] – „dziewczyna ujmującej, ślicznej urody, z wdzięcznym uśmiechem na twarzy", pojawiająca się także jako mglisty obłok (i kusząca dzieci łakociami K 42 Maz 343-344); rzadziej pojawia się jako *mężczyzna*: „śmiertelnie blady i wyglądał okropnie" (Sim Dlacz 147-148); nagi człowiek, który prosi o podwiezienie (Udz Med 166).

O zarazie jako kobiecie wyjątkowo szpetnej, starej, z wyszczerzonymi zębami, ubranej w czarną lub białą połataną suknię wspomina też Bohdan Baranowski: kobieta ta rozsiewała zarazę z trzymanej w ręku płachty (Bar Wkręg 264-265). Ciekawostką jest opisywanie przez informatora (z Zambsk Kościelnych nad Narwią) tyfusu jako „wysokiego, chudego starca o czerwonej, rozognionej twarzy i pozornie błędnych oczach, ubranego w czarny garnitur typu miejskiego, w białą koszulę i czerwony krawat. Zarażał on ludzi swym spojrzeniem" (Bar Wkręg 264-265). Widać tu wyraźnie obcość przybysza, która podkreślona jest charakterem (miejskością) stroju. Baranowski przywołuje również wypowiedź informatora z Mielnika nad Bugiem o przychodzącej z lasu *jędzy*[9], która:

> […] przynosiła ze sobą worek z chorobami. Mimo swego wyraźnie złośliwego stosunku wobec ludzi ostrzegła chłopa, który ją na drodze zabrał na wóz, aby zarówno sam siebie, jak i wszystkich członków rodziny okadzał dymem z jałowca, aby w ten sposób mógł się ustrzec przed zarazą. Baba ta podobno miała żelazne nogi i zęby, a ubrana była w niechlujną, wyrudziałą, czarną sukienkę. Po jej przejściu przez wieś wielu ludzi zapadało na tajemniczą chorobę zakaźną (Bar Wkręg 264-265).

Wydaje się, że animizowanie i antropomorfizowanie chorób było charakterystyczną cechą ludzkiego myślenia o demonach chorobowych, por.:

> Zimnica np. ma być młodą i piękną dziewicą, która ma moc przeistaczania się w powietrze, które wdechając, ludzie chorują. […] Cholera ma mieć postać psa białego, który gdzie zdechnie, tam się choroba rozwija, lub przedstawiają ją sobie w postaci kobiety w jednej koszuli z rozpuszczonemi włosami, płaczącej, a dokąd odgłos jej płaczu

[8] *Kania* i *Cicha* miały być mitycznymi postaciami i pomocnicami wielkiej bogini śmierci – *Marzanny* (K 42 Maz 343-344), co potwierdza silny związek chorób morowych ze śmiercią. Warto zauważyć, że np. „w ludowych baśniach łużyckich występuje zawsze jedna tylko niewiasta morowa, w różnych zaś innych podaniach słowiańskich wymieniają trzy siostry morowe, a nawet siedem sióstr" (Wisła 1895/711; por. też: Szlagowska 2002: 46-47).

[9] Por. *jędza* psł. **ęga* 'przykry, zły', 'niemoc, choroba', spersonifikowane: 'zła istota mogąca powodować niemoc, chorobę'; *jędza* była być może nazwą demona choroby, bólu; prawdopodobnie pierwotny rzecz. abstr. od bałtosłow. pierwiastka **ing-*, odmianki pie. **aig-* 'rozdrażniony, zły, szorstki, opryskliwy, chory' (Brüc SE 208; Sł SE 1/577-578; Bor SE 215).

dojdzie, tam ludzie umierają itd. Dżumę wśród licznych przedstawień i legend o niej, lud przedstawia sobie w postaci kobiety lub zatyczki od koła u wozu itd. (Tal Zar 22).

Parę dni wcześniej kilku mężczyzn odbywających wartę nocną we wsi miało widzieć widmo tej choroby [zarazy], jak przez wieś szła czarna wysoka pani z rozwichrzonymi włosami (Gaj Rozw 157).

Charakterystyczne jest widzenie choroby na podobieństwo człowieka: choroba zachowuje się jak człowiek, mówi, myśli, ma rodzinę (dzieci), przypisuje się jej określoną płeć, por. teksty zamówień:

Był tu pán zastrzał z panią zastrzałową, mieli dziewięcioro narodu. Od dziewięciorga, ośmiorgo, od ośmiorga, siedmiorgo; od siedmiorga, sześciorgo, od sześciorga, pięciorgo, od pięciorga, cworo, od cworga, trójgo, od trójga, dwójgo, od dwójga jedno. Od jednego do jednego, bodéj nie było jednego. Nie moją mocą, Boską mocą i Panny Maryi dopomocą (Siar Mat 102; ZWAK 1879/52),

podob. *żółw* i *pani żółwiowa* (Siar Mat 103; ZWAK 1879/53); *kołtun* i *kołtunica* (Czer Trzy 96). Trzeba też zauważyć, że wobec choroby należy zachowywać się tak, jak wobec człowieka, z przestrzeganiem odpowiedniej etykiety, por. np. stosowane powitania: *Dzień dobry, liszaju* (K 42 Maz 333). Zaraza bardzo przypomina pojawiające się w przekazach ludowych wyobrażenia śmierci. Utożsamienie Niewiasty-Złego Powietrza i Śmierci widać wyraźnie w opowieściach zanotowanych przez Kolberga (K 15 Poz 10), por.:

Śmierć jest to kobieta chuda, bardzo wysoka, i w białem odzieniu. Ukazuje się ona temu, kto ma umrzeć wkrótce. Dawnemi czasy można było nawet gadać ze śmiercią. Teraz jest ona głucha i zabiera każdego ze świata; nie zważając na płacz pozostałych. Pierwej jednakże słyszała ona dobrze; ale gdy ją posłał raz P. Bóg, ażeby zabrała kobietę mającą kilkoro drobnych dzieci, śmierć rozczulona płaczem ich, wróciła z niczem. Wtedy za to, że się sprzeciwiła wyrokom bożym, ogłuszył ją P. Bóg (ZWAK 1886/113).

Przekazy z materiałów ks. Siarkowskiego (okolice Pińczowa):

Czasami Pan Bóg pozwala niektórym ludziom ujrzeć śmierć. Przed laty zdarzyło się w Kijach, że gdy koło cmentarza, jeden miejscowy chłop wieczorem pasł bydło, naraz coś na cmentarzu zaszeleściało. Chłop zdziwiony spojrzy na cmentarz, aż tu z furtki cmentarnéj wychodzi pani bardzo wysoka, ubrana biało, spódnica jéj szumiała w chodzie jakby była wykrochmaloną. Pani ta poszła na wieś, a za pół godziny wróciła na cmentarz i znikła tam. Na drugi dzień dowiedziała się cała wieś, że w Czechowie, wsi o kilka wiorst odległéj od Kij, umarła kobiéta. Innym razem we Włoszczowicach, idącemu przez wieś parobkowi jakaś nieznajoma pani, biało ubrana, zastąpiła drogę, prosząc go, aby ją przeniósł przez strugę, która z przybrania wód wylała; a kiedy ją parobek przeniósł, pani ta, podziękowawszy mu, poszła do domu jednego z miejscowych gospodarzy, który „długótko" a obłożnie był chory. Gospodarz ów zmarł tego samego dnia (ZWAK 1885/31-32);

Lud wyobraża sobie śmierć jako starą, chudą babę, zwaną „kostyrą". Mieszka ona na cmentarzu, a gdy jej zimno, to kryje się do trupiarni i z tych miejsc wychodzi po ludzi.

Odziana jest w białe chusty i trzyma zawsze kosę w prawej ręce. Kostyra jest bardzo wysoka. Czasem do niskiej chłopskiej izby zmieścić się nie może, staje więc przed chałupą, pod oknem tej izby, w której leży umierający chory. Cnotliwy człowiek przed samym zgonem widzi śmierć przychodzącą po siebie. Po złego człowieka przychodzi zły duch (ZWAK 1890/185);

Śmierć podobná jest do baby, ubraná jest biáło i má kosę i młotek. Kosą ściná a młotkiem zabijá (Wisła 1894/98);

Śmierć […] bywa często przedstawiana jako kobieta, którą Kostką, Kostusią, Kostuchą, Kostą zowią, bo składa się z samych kosteczek, w białej płachcie i z kosą na ramieniu. Posyła ją Bóg na ziemię, gdy przychodzi na którego z ludzi czas. Śmierć staje zwykle w głowach albo w nogach przy łóżku. Jeżeli stanie w nogach, to człowiek umiera w zupełnej przytomności; jeżeli zaś w głowach, to traci od razu przytomność. Śmierć przytem ma z sobą dwie obrączki metalowe, które wbija kolejno w głowę. Gdy pierwsza dosięgnie ust, człowiek traci mowę; drugą wciska na głowę i odbiera przytomność, a czasem wbija ją tak głęboko, że głowa się rozstępuje (Wisła 1891/866);

Na skrzyżowaniu dróg […] dojrzał leżącą w rowie przydrożnym – jak mu się zdawało – dużą świnię. Więc podszedł do niej i kijem ją poruszył. Wtedy zamiast świni podniosła się z rowu wysoka sucha baba ubrana na biało, a była to śmierć, bo oczy miała jak dwie pokrywki (Gaj Rozw 191);

Była ona bieluteńka jak śnieg i tak ubrana, jak u nas baby chodzą, ale głową to aż do strzechy dostawała (Gaj Rozw 192).

Charakterystyczny wizerunek śmierci utrwalony jest również w nazwach: *kostucha*, *kostusia*, *kostyra*, *kosta*, *jasnokoścista*, *chuda/chudo, sucha/sucho*, *biała/ta bioło*, *ta z kosą*, *bioło pani*, *Ona*, *Basia*, *Baśka*, *Zosia*, *Zośka*, *Kasia*, *Jagusia*, *Jadwisia*, *Łopacińska/Łopatyńska*, *pani matka*, *ciotka*, *ciotusinka*, *babusia*; na Słowacji: *Zębata*, *ta z kosą*, *ta zła*[10] (ZWAK 1890/185; Wisła 1891/866); także: *wygląda jak śmierć* (*angielska*, *szczepankowska*, *na urlopie*) 'chuda' (NKPP wyglądać 92); *blady jak śmierć*, *zblednąć jak śmierć*.

Nieprzypadkowe jest też nazywanie śmierci *zarazą* (a zarazy – *czarną śmiercią*), co dowodzi kojarzenia chorób zaraźliwych ze śmiercią, a jednocześnie pokazuje więź między demonem śmierci i demonem moru (śmiertelnej choroby)[11] (Wisła 1895/723-733; SSSł 1/247; Slav Tol 1/225-226, 3/297; Bieg Śmierć 1-2; Peł Dem 172-178). Tendencja do upostaciowienia śmierci, która – podobnie jak choroba – „w co tylko chce, w to się przemienić może" (Bieg Śmierć 2), widoczna jest także w relacjach informatorów:

Od wody tak ściezkum idzie osoba, ale to dużo osoba. I zakrunco do nie […] *duzo śmierć, duzo, strasno, biało, wysoko była* (TN1 Pawłowice 2001);

[10] Por. też Karłowicz (1903: 40), Profantová (1998: 112-113), Krawczyk-Tyrpa (2001: 73-85), Baranowski (1981: 269-270).

[11] Por. też Judin (2001a: 87-93), Baranowski (1981: 267-268), Sznajderman (1994: 14-17).

> […] *coś idzie do mnie, takie białe, takie wielgie zymby mo, ze un widzioł te śmierć. Takie bielutkie, takie wielgie zymby, godo, mo. No to śmierć. I umar, zaro umar* (TN2 Pawłowice 2001);
>
> *Ja raz to widziałam śmierć. Jak umarła ta babka, ty Surnalowy, to ja szłam z roboty, z drugi zmiany szłam, no to szłam ścieżkom. Przy ścieżce, patrze sie, stoi zakonnica. No skąd się tam pod Dołami wzięła zakonnica w nocy? Tak? Strach zdjął, takie ciarki po plecach. No, ale stoi zakonnica w tym długiem stroju, tutej z tym białem, zakonnica.* […] *To była śmierć* (TN Nietulisko 2001).

Uczłowieczanie chorób, podobnie jak śmierci, ma ściśle określony powód: lud wierzył, że na tak oswojoną chorobę można wpływać tak, jak wpływa się na innego człowieka. Można więc ją wyganiać, wynosić ze wsi, prosić o odejście lub wierzyć, że zaraza (kierująca się określonymi uczuciami) może ulec ludzkim prośbom i ulitować się nad mieszkańcami wsi. Podobne zaś postrzeganie, np. zarazy i śmierci wiele mówi o rokowaniach wobec chorych morowych, doświadczających na sobie niezwykłej gwałtowności działania groźnej choroby.

Charakterystyczne, że wizerunki chorób, zwłaszcza zarazy i śmierci, utrwalone są nie tylko w opisach słownych. Wielokrotnie trwałość poszczególnych obrazów podkreślają teksty semiotycznie złożone, dzieła plastyczne zachowane w różnorodnych formach, co wskazuje na stałość wyobrażeń i różnorodne formy ich przejawiania się. Jednocześnie myślenie o chorobie i śmierci jako o żywych istotach ukazuje prawidłowość ludzkiego odbierania zjawisk abstrakcyjnych i silne dążenie do ich konkretyzacji. W przypadku fenomenu groźnego (gwałtowna choroba i śmierć) jest to z całą pewnością mechanizm obronny, będący rezultatem oswajania własnego strachu.

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

Bartmiński Jerzy, 1992, *Nikita Iljicz Tołstoj i program etnolingwistyki historycznej*, „Etnolingwistyka" 5, s. 7-13.

Bartmiński Jerzy, 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydaw. UMCS.

Bracha Krzysztof, 2011, *Ubożę w świecie zmarłych,* [w:] *Dynamika przemian społecznych i religijnych w średniowieczu*, red. Tadeusz Grabarczyk, Tadeusz Nowak, Warszawa: DIG.

Judin Aleksej W., 2001, *Personificirovannyje bol'ezni i sposoby bor'by z nimi v narodnoj kulture Vostocznych slavjan*, [w:] *Morbus, medicamentum et sanus. Studia Litteraria Polono-Slavica*, t. 6, red. Roman Bobryk i Jerzy Faryno, Warszawa: IS PAN, s. 87-97.

Karłowicz Jan, 1903, *O człowieku pierwotnym. Siedm odczytów*, Lwów: Towarzystwo Wydawnicze.

Krawczyk-Tyrpa Anna, 2001, *Tabu w dialektach polskich*, Bydgoszcz: Wydaw. Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego.

Marczewska Marzena 2012, Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam... *Choroba – studium językowo--kulturowe*, Kielce: IFP UJK.

Profantová Zuzanna, 1998, *Językowy obraz śmierci na Słowacji*, „Etnolingwistyka" 9/10, s. 111-120.

Spittal Stanisław, 1938, *Lecznictwo ludowe w Założcach i okolicy*, „Rocznik Podolski" 1, s. 62 (1)-225 (164).

Szlagowska Aleksandra, 2002, *Personifikacje choroby w kulturze ludowej,* „Medycyna Nowożytna. Studia nad Kulturą Medyczną" 9/1-2, s. 43-51.

Sznajderman Monika, 1994, *Zaraza. Mitologia dżumy, cholery i AIDS*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

Tołstoj Nikita I., 1992, *Język a kultura (niektóre zagadnienia słowiańskiej etnolingwistyki*), „Etnolingwistyka" 5, s. 15-25.

Vitebsky Piers, 1996, *Szaman*, Warszawa: Muza.

Walczak-Mikołajczakowa Mariola, 2002, *Magiczna funkcja słowa w bułgarskich obrzędach związanych z uzdrawianiem*, [w:] *Wyraz i zdanie w językach słowiańskich 3. Opis, konfrontacja, przekład*, Slavica Wratislaviensia CVII. Acta Universitatis Wratislaviensis No 2378, red. Iwona Łuczków i Jan Sokołowski, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 297-302.

ROZWIĄZANIE SKRÓTÓW

A. SŁOWNIKI

Bań ES	Bańkowski Andrzej, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 1-3, Warszawa 2000.
Bor SE	Boryś Wiesław, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005.
Brüc SE	Brückner Aleksander, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1989.
Grz USJP	Grzenia Jan, *Uniwersalny słownik języka polskiego*, Katowice 2009.
Slav Tol	*Slavjanskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar',* red. Nikita I. Tolstoj, t. 1-5, Moskva 1995-2012.
Sł SE	Sławski Franciszek, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1-5, Kraków 1952-1982.
SSSł	*Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku w. XII*, red. Władysław Kowalenko, Gerard Labuda, Tadeusz Lehr-Spławiński, t. 1, Wrocław-Warszawa-Kraków 1961-1962.
SWJP Dun	Dunaj Bogusław (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. 1-2, Warszawa 1998.
Karł SJP	Karłowicz Jan, Kryński Adam, Niedźwiedzki Władysław, *Słownik języka polskiego*, t. 1-8, Warszawa 1952-1953, wyd. fotooffset. z 1900-1927 r.

B. ŹRÓDŁA

Bar Wkręg	Baranowski Bohdan, *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Łódź 1981.
Bieg Lecz	Biegeleisen Henryk, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929.

Bieg Śmierć	Biegeleisen Henryk, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach, i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa 1930.
Czer Trzy	Czernik Stanisław, *Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć*, Łódź 1968.
Fed Lud	Federowski Michał, *Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy. Jego zwyczaje, sposób życia, obrzędy, podania, gusła, zabobony, pieśni, zabawy, przysłowia, zagadki i właściwości mowy*, t. 1: 1888, t. 2: 1889, Warszawa.
Gaj Rozw	Gaj-Piotrowski Wilhelm, *Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowej Woli-Rozwadowa i Tarnobrzega*, Wrocław 1993.
K	Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie*, Wrocław 1961-…
K 15 Poz	T. 15, *W. Ks. Poznańskie*, cz. 7, Kraków-Warszawa 1962 [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya XV...*, 1882].
K 31 Pok	T. 31, *Pokucie*, cz. 3, Kraków-Warszawa 1963 [wyd. fotoofset. z: *Pokucie...*, t. 2, 1883].
K 34 Cheł	T. 34, *Chełmskie*, cz. 2, Kraków-Warszawa 1964 [wyd. fotooffset. z: *Chełmskie. Obraz etnograficzny skreślił...,* t. 2, z materiałów pośmiertnych wydał I. Kopernicki, 1891].
K 42 Maz	T. 42, *Mazowsze*, cz. 7, z rękopisów oprac. Aleksander Pawlak, Medrad Tarko, Tadeusz Zdancewicz, red. Medard Tarko, Kraków 1970.
K 45 Gór	T. 45, *Góry i Podgórze*, cz. 2, z rękopisów oprac. Zbigniew Jasiewicz, Danuta Pawlak, red. Elżbieta Miller, Kraków 1968.
K 52 Br-Pol	T. 52, *Białoruś – Polesie*, z rękopisów oprac. Stanisław Kasperczak, Aleksander Pawlak, red. Agata Skrukwa, Kraków 1968.
Lud	„Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego”, t. 1-, Lwów-Wrocław 1895-.
MAAE	„Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne wydawane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie”, t. 1-14, Kraków 1896-1919.
NKPP	*Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga opracował Zespół Redakcyjny pod kierunkiem Juliana Krzyżanowskiego, Warszawa, t. 1: 1969, t. 2: 1970, t. 3: 1972, t. 4: 1978.
Peł Dem	Pełka Leonard Józef, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987.
Siar Mat	*Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, zebrał ks. Władysław Siarkowski, ZWAK 1878/2/209-259; 1879/3/3-61; 1880/4/83-184; reprint: Ks. Władysław Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, przyg. do druku Lidia Michalska-Bracha, Krzysztof Bracha, Kielce 2000**.**
Sim Dlacz	Simonides Dorota, *Dlaczego drzewa przestały mówić? Ludowa wizja świata*, Opole 2010.
Tal Zar	Talko-Hryncewicz Julian, *Zarys lecznictwa ludowego na Rusi Południowej*, Kraków 1893.
Udz Med	Udziela Marjan, *Medycyna i przesądy lecznicze ludu polskiego. Przyczynek do etnografii polskiej*, Warszawa 1891.
Wisła	„Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny”, t. 1-20, Warszawa 1887-1905; 1916-1917.
Wój Klech	Wójcicki Kazimierz Władysław, *Klechdy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi*, Warszawa 1974.
ZWAK	„Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności”, t. 1-18, Kraków 1877-1895.

NAGRANIA TERENOWE (z materiałów Piotra Wąsa)

TN Nietulisko 2001	kobieta, ur. 1929, gm. Kunów, pow. ostrowiecki, woj. świętokrzyskie.
TN1 Pawłowice 2001	kobieta, ur. 1932, gm. Solec n. Wisłą, pow. lipski, woj. mazowieckie.
TN2 Pawłowice 2001	kobieta, ur. 1920, gm. Solec n. Wisłą, pow. lipski, woj. mazowieckie.

The images of illness embedded in Polish language
Summary

The healing ritual is a complex procedure that unifies verbal and non-verbal actions and indicates the causative (magical) capacity of words and gestures. All the linguistic data cited in the paper reveal the way of thinking about illness in Polish folk culture. The illness was thought to be a normal (living) human being as it is also reflected in semiotically complex texts. Therefore, people named diseases using kinship terminology and talked to them applying regular conversation strategies. The main intention of the folk medical magic is clear: to eliminate the sickness by using both verbal formulas (ie. incantations) and symbolic non-verbal actions that are connected with the whole system of values and beliefs shared by the cultural community.

Agata Bielak
Instytut Filologii Polskiej UMCS, Lublin

Językowo-kulturowy obraz świętego Jana Chrzciciela w polskiej tradycji ludowej

Celem artykułu jest rekonstrukcja ludowego językowo-kulturowego obrazu Jana Chrzciciela – jednego z najbardziej popularnych polskich świętych. Jego wysoka pozycja wynika z dwóch przyczyn: religijnej (doktrynalnej) i praktycznej. Doktrynalnej, bo wedle przekazów ewangelicznych, był on najbardziej związany ze Świętą Rodziną i Jezusem. Praktycznej, bo dzień poświęcony temu świętemu – 24 VI – jest dniem szczególnym w obrzędowym i agrarnym kalendarzu ludowym. Wówczas to wróżono o przyszłości, wykonywano zabiegi mające na celu zapewnienie sobie zdrowia i powodzenia oraz zabiegi związane z wegetacją roślin. Poddany analizie materiał ukazał, że obraz św. Jana Chrzciciela w polskiej tradycji ludowej różni się od obrazu, który jest upowszechniany przez Kościół katolicki. Z tradycji ludowej wywodzi się m.in. patronat, jaki święty roztacza nad momentem letniego przesilenia słońca (tzw. *sobótki* – ważne przedchrześcijańskie święto zasymilowane przez Kościół katolicki) i wodami (które oczyszcza).

Narzędziem opisu językowo-kulturowego obrazu świętego Jana Chrzciciela jest stosowana w *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* definicja kognitywna, która składa się ze zbudowanej fasetowo eksplikacji i uporządkowanej gatunkowo dokumentacji.

Dla nosicieli kultury ludowej święci są przede wszystkim patronami dni, pór roku czy poszczególnych lat: święty Andrzej (*andrzejki*), święty Mikołaj (*mikołajki*), święta Barbara (*barbórka*), święty Jan (*noc świętojańska*). W przysłowiach kalendarzowych konkretną datę zastępuje się imieniem świętego (Tomicki 1981: 44), mówi się np.:

Na świętego Izydora [10 V] *dla bociana pora* (NKPP Izydor św. 3),
Jana Chrzciciela [24 VI] *już kwiecia wiela* (NKPP Jan św. Chrzciciel 10),
Na święty Bartek [24 VIII] *owocu dostatek* (NKPP Bartłomiej św. 15),
Na Marcina [11 XI] *najlepsza gęsina* (NKPP Marcin św. 14).

Święci są kojarzeni również z porami roku:

Od świętego Marcina [11 XI] *zima się poczyna* (NKPP Marcin św. 19),
Ze świętą Małgorzatą [10 VI] *zaczyna się lato* (NKPP Małgorzata św. 14),

zjawiskami astronomicznymi:

Na świętego Kazimierza [4 III] *dzień się z nocą przymierza* (NKPP Kazimierz św. 4),
Święta Łuca [13 XII] *dnia przyrzuca* (NKPP Łucja św. 8),

pracami gospodarczymi:

> *Już świętego Jana* [24 VI], *ruszajmy do siana* (NKPP Jan św. Chrzciciel 15),
> *Idzi* [1 IX] – *siać wyjdzi* (NKPP Idzi św. 3),

okresami religijnymi:

> *Święta Katarzyna* [25 XI] *adwent zaczyna, święty Jędrzej* [30 XI] *jeszcze mędrzej* (NKPP Katarzyna św. 12),
> *Święty Jędrzej* [30 XI] *adwent przytwierdzi* (NKPP Andrzej św. 12),

zjawiskami społecznymi:

> *Na święty Idzi* [1 IX] *w swaty do mnie przydzi* (NKPP Idzi św. 8),
> *Na święty Franciszek* [4 X] *ożeni się nasz braciszek* [jesień aż do adwentu była dawniej okresem zawierania małżeństw na wsi] (NKPP Franciszek św. z Asyżu 5)

oraz przepowiedniami pogody i urodzaju:

> *Jak święty Jan* [24 VI] *się obwieści, takich będzie dni trzydzieści* (NKPP Jan św. Chrzciciel 9),
> *W Michał* [29 IX], *kiedy deszcze wszędzie, cała zima lekka będzie* (NKPP Michał św. 35),
> *Na święty Florian* [4 V] *deszczyk rzęsisty, będzie plon obfity i dobry, i czysty* (NKPP Florian św. 3),
> *Deszcz na świętego Jakuba* [25 VII] – *na pszeniczkę pewna zguba* (NKPP Jakub św. 2).

W religijności ludowej dominuje nastawienie praktyczne, życiowe, dlatego kult świętych ma charakter utylitarny (Czarnowski 1956: 96; Baranowski 1970: 96, 112; Tomicki 1981: 45). Użytkownicy kultury ludowej wyszukują świętych patronów, którzy pomogą im w codziennych kłopotach. Religia jest dostosowywana do potrzeb wiejskiej społeczności. Dla mieszkańca wsi ważni są jedynie ci święci, którzy opiekują się sferami rzeczywistości istotnymi z jego punktu widzenia. Większość świąt ludowych, np. dzień świętego Jana Chrzciciela (24 VI), świętego Wita (15 VI), świętego Marcina (11 XI), ma związek z obchodami przedchrześcijańskimi, choć otrzymały i zachowują interpretację chrześcijańską (Stomma 1981: 45-57).

Do grona najpopularniejszych świętych w polskiej kulturze ludowej należy święty Jan Chrzciciel. Jego wysoka pozycja wynika z dwóch przyczyn – ściśle religijnej, można powiedzieć doktrynalnej, i praktycznej. Doktrynalnej, bo wedle przekazów ewangelicznych święty Jan był jednym z najbliższych współpracowników Chrystusa, uważano go za najbardziej związanego ze Świętą Rodziną (Lud 1970/107). Zgodnie z przekonaniami ludowymi, ze względu na bliskie kontakty z Chrystusem cieszył się Jego szczególnymi łaskami (Lud 1970/106). Praktycznej, bo dzień poświęcony temu świętemu – 24 VI – jest dniem szczególnym w obrzędowym i agrarnym kalendarzu ludowym. Wówczas wróżono

o przyszłości, wykonywano zabiegi mające na celu zapewnienie sobie zdrowia i powodzenia oraz zabiegi związane z wegetacją roślin.

W moim artykule zrekonstruuję językowo-kulturowy obraz tego świętego utrwalony w polskich przekazach ludowych. Pojęcie językowego obrazu świata rozumiem, zgodnie z definicją Jerzego Bartmińskiego (2006: 12), jako

> [...] zawartą w języku, różnie zwerbalizowaną interpretację rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołu sądów o świecie. Mogą to być sądy „utrwalone", czyli mające oparcie w samej materii języka, a więc w gramatyce, słownictwie, w kliszowanych tekstach (np. przysłowiach), ale także sądy presuponowane, tj. implikowane przez formy językowe, utrwalone na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów i rytuałów.

Narzędziem opisu językowo-kulturowego obrazu świata jest dla mnie definicja kognitywna stosowana przez autorów haseł w *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* pod redakcją Jerzego Bartmińskiego (1988: 169-170), która:

> [...] za cel główny przyjmuje zdanie sprawy ze sposobu pojmowania przedmiotu przez mówiących danym językiem, tj. ze sposobu utrwalonej społecznie i dającej się poznać poprzez język i użycie języka wiedzy o świecie, kategoryzacji jego zjawisk, ich charakterystyki i wartościowania.

Definicja kognitywna ma „charakter poznawczy, a nie czysto semantyczny" (Bartmiński 1988: 169). Jej podstawowym składnikiem jest „sąd o przedmiocie hasłowym mający językowy kształt zdania lub jego tekstowego ekwiwalentu" (Bartmiński 1988: 179). Zdania definicyjne są uporządkowane w kategorie semantyczne zwane fasetami. Definicja kognitywna składa się z eksplikacji i gatunkowo uporządkowanej dokumentacji. Wykorzystuje trzy typy danych: systemowe, ankietowe i tekstowe oraz zapisy wierzeń i praktyk (Bartmiński 1988: 169-179). Bazę materiałową mojego opracowania stanowią różnogatunkowe teksty ludowe, wyekscerpowane przeze mnie na potrzeby rozprawy doktorskiej oraz zgromadzone w Pracowni „Archiwum Etnolingwistyczne" UMCS. Część wielowariantowego materiału egzemplifikacyjnego umieściłam w ułożonej gatunkowo dokumentacji, którą przywołuję, posługując się cyframi arabskimi.

Święci w ludowym językowym obrazie świata są postrzegani jako orędownicy w określonych sytuacjach, dlatego z punktu widzenia nosicieli kultury ludowej najważniejsza jest funkcja świętego. Mając na uwadze takie postrzeganie świętych, przy budowaniu definicji kognitywnej w pierwszej kolejności omówiłam funkcje i działania przypisywane tej postaci. Kolejne fasety to: CECHY, ATRYBUT, RODZINA, WIEK, ŚMIERĆ, KOLEKCJE, EKWIWALENCJE.

Językowo-kulturowy obraz świętego Jana Chrzciciela w polskiej tradycji ludowej

IMIĘ I JEGO ETYMOLOGIA. Imię *Jan* ma pochodzenie hebrajskie, pochodzi od *Jehō-hānān* 'Jahwe (Bóg) jest łaskawy' (Grzenia 2002:165).

FUNKCJE I DZIAŁANIA. Powszechna jest pochodząca z nauki Kościoła wiedza o tym, że, wedle przekazu ewangelicznego (Mt 3,13-17), święty Jan ochrzcił Pana Jezusa w Jordanie (1, 2, 4, 24; zob. też: Wisła 1892/407; K 7 Krak 17; ŁSE 1965/34; TN Wojsławice 1996; PSL 1981/3-4/230; PSL 1979/3/184), stąd określenie tego świętego – *Chrzciciel* (kasz. *rëchcëcel* 'ten, co chrzci, chrzciciel' Sych SGKasz 4/314). W kolędzie z okolic Pińczowa święty Jan spotyka wracającą z jutrzni Maryję, która oznajmia mu nowinę, że będzie chrzcił Boga (7). W innej jest nazywany *ojcem chrzestnym* Jezusa (9). Na pamiątkę chrztu Jezusa dokonanego przez świętego Jana Chrzciciela chrzci się dzieci (24). W przysłowiach: *Nie kąp się, póki święty Jan wody nie ochrzci* (NKPP Jan św. Chrzciciel 27), *Już Jan ochrzcił wszystkie wody, odtąd wam nie będą szkodzić* (Peł Dem 88), *Jak Jan ochrzcił wszystkie wody – umyjcie się dla ochłody* (Stel Pom 177) zostało utrwalone przekonanie, że od dnia świętego Jana Chrzciciela (24 VI) woda staje się bezpieczna dla ludzi i można w niej się kąpać, ponieważ istoty demoniczne ją zamieszkujące przestają być groźne.

Święty Jan Chrzciciel był świadkiem epifanii. Podczas chrztu Jezusa miał widzieć Ducha Świętego w postaci gołębia (K 7 Krak 17). Wedle wierzeń ludowych, święty Jan Chrzciciel wykonuje działania sakralne, dlatego w zamówieniu krwotoku nazywany jest *ojcem kapłanem* (3).

Wedle przekonań ludowych, patronuje zabawom sobótkowym (Lud 1970/107), które odbywają się w poświęconym mu dniu. W pieśniach sobótkowych ma pozwolić palić sobótkę (11), rozpocząć obrzęd (12). Przypisywano mu funkcję kojarzenia par, co ma związek z matrymonialnymi funkcjami obrzędu sobótkowego: w pieśniach sobótkowych święty Jan Chrzciciel przynosi coś w/na łopianie/robi coś w łopianie – chce swatać dziewczęta i chłopców (13, podob. 12). Przynosi dziewczętom i chłopcom *wianki z drobnej macierzanki* (zioło, które było uważane za sprzyjające wyjściu za mąż i ożenkowi) oraz zioła miłosne (14). W innym wariancie pieśni sam chce się ożenić, a dziewczęta i chłopcy mają go wyswatać (13). W pieśni miłosnej ma *zwiastować* chłopakowi ukochaną (16). Święty Jan Chrzciciel miał mieć wpływ na poczęcie dziecka: zwracały się do niego dziewczęta, które bały się zajść w ciążę. Uważano go także za opiekuna nieślubnych dzieci i ich matek (Lud 1970/106).

W czasach przedchrześcijańskich sądzono, że rozpalenie ognia sobótkowego korzystnie wpłynie na urodzaje i ochroni zasiewy przed gradem, stąd świętego Jana Chrzciciela, w którego dniu odbywał się obrzęd, w Kieleckiem uważano za

opiekuna urodzajów (K 18 Kiel 50), a w Polsce środkowej za patrona chroniącego pola przed gradem (Bar ŚrodP 182). Świętego Jana Chrzciciela, jako patrona urodzaju, proszono o dobre plony: w modlitewce dzięki niemu na zagonie mają urosnąć najlepsze kartofle, jęczmień czy pszenica (5).

Święty Jan Chrzciciel uczestniczy w kreacyjnych działaniach boskich. W legendzie z Kieleckiego wraz z małym Jezusem zasiewa zioła i kwiaty (18). Na Śląsku zapisano legendę, według której święty Jan Chrzciciel został uwięziony przez Żydów, a miejsce jego pobytu zostało oznaczone gałązkami leszczyny; za sprawą świętego Jana Chrzciciela nazajutrz wszystkie domy były przystrojone tymi gałązkami (19).

Święty ma mieć zdolność chronienia ludzi przed złem, chorobami i śmiercią. Wedle listu z nieba, strzeże człowieka od wpływów diabła i złych ludzi (6). W podaniu sprawia, że ustaje zaraza, a grad i chrabąszcze nie dokuczają ludziom (20).

W Wielkopolsce świętego Jana Chrzciciela uważano za opiekuna wód, dlatego jego figury stawiano nad wodami (Kul Wiel 1/650). Miał chronić ludzi przed demonami wodnymi: w opowieści wierzeniowej topielec uwalnia pasterza, gdy ten chwyta się figury świętego Jana (23).

W kolędzie gospodarskiej święty Jan Chrzciciel orze pole gospodarza *złotym płużkiem* (10).

Święty Jan Chrzciciel może wymierzać karę, co zostało utrwalone w nazwie zioła – *batogi świętego Jana* ‘podróżnik’ (ZWAK 1882/243).

CECHY. Świętemu Janowi Chrzcicielowi są przypisywane przez nosicieli kultury ludowej cechy ambiwalentne. Według pewnej grupy przekazów ludowych, odznaczał się on wielką pobożnością (Lud 1970/106). Pobożność i cnotliwość świętego Jana Chrzciciela były wystawiane na próbę: święty był kuszony przez rozpustną kobietę (Lud 1970/109). Doskonalił się duchowo dzięki postowi, o czym mówi przysłowie: *Święty Jan Chrzciciel pości, wszak inak nie zbyć złości* (NKPP Jan św. Chrzciciel 43). Jak się wydaje, przysłowie to w okresie *przednówku* dawało mieszkańcom wsi religijne wsparcie w sytuacjach wymuszonego biedą głodowania. Święty Jan Chrzciciel żył bardzo skromnie: żywił się szarańczą, co zostało utrwalone w nazwie szarańczynu strąkowego *chleb – świętego Jana* (Święt Nadr 612; Udz Biec 386). Ubranie świętego Jana było bardzo skromne; nosił tylko pas, do czego nawiązują nazwy widłaka: *świętego Jana pas* (ZWAK 1895/6; Spól Naz 51), *pasek świętego Jana* (K 17 Lub 160) – podstawą onomazjologiczną tych nazw jest wygląd łodyg tej rośliny, które są długie i giętkie. Wedle innych relacji, święty nie gardził towarzystwem ani wdziękami młodych kobiet, nie stronił od alkoholu, był wesoły (Lud 1970/106).

Wedle podania z Poznańskiego, zapowiedział, że ustanie zaraza i tak się stało (20).

ATRYBUT. Atrybutem przedmiotowym świętego Jana Chrzciciela jest – zgodnie z zapisami ze Śląska – baranek (Jęcz Śląsk 332). Wedle nauki Kościoła,

święty Jan Chrzciciel jest przedstawiany na obrazach z barankiem, ponieważ nazwał Jezusa *Barankiem Bożym* (Mk 1, 9 nn; J 1, 29-36).

RODZINA ŚWIĘTEGO JANA CHRZCICIELA. Wedle legendy, matką świętego Jana Chrzciciela jest święta Elżbieta (17). W Łódzkiem wierzono, że matką świętego Jana Chrzciciela była święta Alina (Halina) – rodzona siostra Matki Boskiej, osoba o wyjątkowej pobożności (Lud 1970/109, 110). Jak mówi kolęda, święty Jan Chrzciciel, będąc w łonie matki, już znał Pana Jezusa (8).

WIEK. Wedle legendy z Kieleckiego, święty Jan Chrzciciel był rówieśnikiem Jezusa (18).

ŚMIERĆ ŚWIĘTEGO JANA CHRZCICIELA. Wedle przekazów ludowych (zgodnych z Ewangelią), święty Jan Chrzciciel poniósł śmierć męczeńską (21; K 39 Pom 274; Wisła 1888/749), a jego ścięta głowa wpadła między bylicę i łopian (21; Krz PBL nr 2645; K 7 Krak 128, 130; Hens Wiedz 128; Pal Zer 90; PSL 1983/3-4/175-179, 183; PSL 1994/3-4/106; Bieg Koleb 465) lub zioła (K 19 Kiel 194; PSL 1983/3-4/183) / została wrzucona do łopianu i zrosła się z ciałem (21), a Matka Boska miała użyć bylicy i łopianu, aby ścięta głowa świętego Jana Chrzciciela połączyła się z jego ciałem (Wisła 1893/752; Mosz Kul 2/328; Hens Wiedz 128; PSL 1983/3-4/183; PSL 1983/3-4/175-179) i odtąd bylica i łopian mają właściwości lecznicze (Krz PBL nr 2645; PSL 1994/3-4/106), a łopian pomaga na ból głowy (21; PSL 1983/3-4/175-179). W wielu regionach Polski, szczególnie na wschodzie, święty Jan Chrzciciel nazywany jest *Iwanem Łopuchatym*, *Iwanem Łopusznikiem*, *Iwanem* lub *Janem Łopuszystym* bądź *Łopusznym* (PSL 1983/3-4/175-179), co podkreśla jego związek z łopianem, który w dniu poświęconym temu świętemu umieszcza się na budynkach. *Głową świętego Jana* nazwano jedno z ziół stosowane w leczeniu żółtaczki, ze względu na jego kulisty kształt (Wisła 1894/136). W legendzie z Krakowskiego, nawiązującej do przekazu ewangelicznego, wedle którego święty Jan został ścięty na prośbę córki Herodiady, Salome, królowa zjada upieczoną głowę świętego Jana Chrzciciela (22).

Zgodnie z przekazami ze Śląska, święty Jan Chrzciciel nie został ścięty, lecz utopiony (Pośp Śląsk 318), dlatego na pamiątkę jego męczeńskiej śmierci na Śląsku zbierano i wrzucano do studni turant (tj. wyżlin polny), w którym – ze względu na kulisty kształt kwiatów – widziano podobieństwo do głowy świętego Jana (Pośp Śląsk 264, 318).

Wedle pieśni nabożnej (pieśń ma też swoją wersję kolędową – zob. Bart PKL 111), grób świętego Jana Chrzciciela znajduje się w klasztorze na *wysokiej górze* (15).

KOLEKCJE. W legendzie z Kieleckiego święty Jan Chrzciciel i Jezus zasiewają zioła i kwiaty (18). W kolędzie gospodarskiej święty Jan Chrzciciel i święty Szczepan orzą pole gospodarza *złotym płużkiem* (10).

EKWIWALENCJE. W Wielkopolsce świętego Jana Chrzciciela oraz świętego Jana Nepomucena uważano za opiekunów wód (Kul Wiel 1/650). Dzięki świętemu Janowi Chrzcicielowi oraz świętemu Dominikowi na zagonie mają urosnąć najlepsze kartofle, jęczmień czy pszenica (5).

Podsumowanie

Z przeprowadzonej analizy wynika, że ludowe wyobrażenie świętego Jana Chrzciciela pod wieloma względami jest różne od obrazu kościelnego, wiele cech przypisywanych temu świętemu przez nosicieli polskiej kultury ludowej (np. patron zabaw sobótkowych, opiekun urodzajów i wód) nie ma potwierdzenia w jego żywocie, na który powołuje się Kościół. Wynika to ze specyfiki religijności ludowej, w której nakładają się na siebie wyobrażenia ludowe i światopogląd chrześcijański. W kulturze ludowej zachodzi proces akulturacji, która w etnologii jest definiowana jako

> [...] proces zmian kulturowych wywołanych przez konfrontację autonomicznych odmiennych (sub)systemów kulturowych w sytuacji ich ciągłego (nie incydentalnego) i głównie bezpośredniego (choć w niektórych przypadkach także i pośredniego) kontaktu, który prowadzi do stopniowych transformacji w jednym lub we wszystkich wchodzących w interakcję systemach. Przekształcenia te polegają na adaptacji obcych treści do własnej kultury, na eliminacji niektórych treści rodzimych, na modyfikacji (restrukturyzacji) elementów pozostałych i na tworzeniu treści synkretycznych, co w efekcie prowadzi do wzrostu podobieństw i zmniejszania się różnic w kontaktujących się systemach (Staszczak (red.) 1987:17).

Doktryna kościelna jest przyswajana przez kulturę ludową w sposób wybiórczy i łączona z równoczesnymi modyfikacjami.

DOKUMENTACJA

ZAGADKI

1 – **Święty Jan Chrzciciel ochrzcił Pana Jezusa.**
Dał sługa Panu to, czego sam nie miał, i co jeszcze na świecie nie było. <Św. Jan Chrzciciel ochrzcił Pana Jezusa> Lud 1908/156, war.: *Na świecie nie było i sam nie miał, a panu swemu dał. <Od św. Jana chrzest>* ZWAK 1892/212.

ZAMÓWIENIA

2 – **Święty Jan Chrzciciel ochrzcił Pana Jezusa w Jordanie.**
a. [Zamówienie krwotoku:] *Szedł Pan Jezus przez górę Oliwną, wszystkim ludziom było dziwno, a jak go św. Jan chrzcił w Jordanie, staneła woda w Jordanie, tak stańże i ty, krew, w tej ranie skamieniałą i zapiekałą.* MAAE 1896/196.
b. [Zamówienie wścieklizny:] *Weźcie włóczkę i bawełnę i zatkajcie ich rany, ażeby nie krzyczało, nie ryczało i nie wdrapywało się na ściany, lecz żeby się uspokoiło, jak woda w Jordanowie, kiedy św. Jan chrzcił Pana Jezusa.* Wisła 1892/407.
c. [Zamówienie krwotoku:] *Panie Boże, pomóż mi zatrzymać tę krew, tak jak zatrzymałeś rzekę Jordan, gdy św. Jan miał Cię chrzcić.* Sim ŚlAntr 14.

3 – **Święty Jan Chrzciciel jest kapłanem.**
[Zamawianie krwotoku:] *Święty Janie, ojcze kapłanie, niechaj krew stanie w tej ranie!* MAAE 1896/196.

4 – Święty Jan Chrzciciel wstrzymał wodę w Jordanie.
I tak jak św. Jan Pana naszego w Jordanie chrzcił, wstrzymując wody, tak i ja ci Katarzyno wstrzymuja twą krew. W Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego Amen. Sim ŚlAntr 14.

MODLITEWKI

5 – Dzięki świętemu Janowi Chrzcicielowi na zagonie mają urosnąć najlepsze kartofle/ jęczmień/ pszenica.
Święty Dominiku i ty, święty Janie, lepsze daj kartofle na moim zagonie. NKPP Dominik św. 4, war.: *Najświętsza Panienko i ty, święty Janie, największe kartofle na moim zagonie.* NKPP Matka Boska 5; *Náświętszá Panienko i ty, święty Jánie, nápiękniéjsy jycmień na mojem zágonie!* Wisła 1902/488 jako pieśń żniwna; *Najświętsá panienko i ty święty Jánie, najlepsá pszenicka na moim zagonie.* ZWAK 1880/166 jako pieśń.

LISTY Z NIEBA

6 – Święty Jan Chrzciciel strzeże człowieka od wpływów diabła i złych ludzi.
Święty Janie Chrzcicielu, któryś Chrystusa Pana i Boga moiego Jezusa Chrystusa chrzcił w rzece Jordanie, strzeż duszy i ciała mego od diabła i człeka zawziętego, aby mi szkodzić nie mogli. Święt Nadr 550.

KOLĘDY

7 - Święty Jan spotyka wracającą z jutrzni Maryję, która oznajmia mu nowinę, że będzie chrzcił Boga.
Poszła Maryja na jutrznią, leluja! i spotkał-ci ją święty Jan: – Koś ty chodziła, Maryja? – Chodziłam, Janie, na jutrznią. – Coś ta słyszała Maryja? – Słyszałam, Janie, coś dobrze: ty będziesz, Janie, Boga chrzcił. ZWAK 1885/15.

8 – Święty Jan, będąc w łonie matki, już znał Pana Jezusa.
Wejrzyj, o nadziejo, dawco zbawienia, na nędznych ubogich, któremu pienia oddają zorze, ziemia i morze, co tylko czuje, kołem się snuje. Jan jeszcze w żywocie znał cię w istocie. Krzyż Kar 206.

9 – Święty Jan był ojcem chrzestnym Jezusa.
A któż to był chrzestną matką [Jezusa]? *– Maryja. Święty Jan i święta Anna – lilija.* Kot Rzesz 518, przedruk Bart PKL 124.

10 – Święty Jan Chrzciciel orze pole gospodarza *złotym płużkiem*.
Jaka ta rola, tam koło zapola, a na tej roli, złoty płużek stoji. A za tem płużkiem święty Szczepan chodzi, a święty Jan Chrzciciel koniki mu wodzi. Bart PANLub 1/223, zestaw wariantów s. 225.

PIEŚNI SOBÓTKOWE

11 – Święty Jan Chrzciciel ma pozwolić palić sobótkę.
Hej, Jana, Jana bandziemy chwolić, co by dozwolył sobótka polić. Pośp Śląsk 243, war.: *Oj, Janie, Janie, będziemy cię chwalić, oj, żebyś nam pozwolił sobótkę palić.* Byst Etn 77.

12 – Święty Jan Chrzciciel ma rozpocząć obrzęd sobótki i wydać za mąż dziewczęta.
Święty Junie, zacnij kųpolinecke, wydaj za muz jakų dziwecke, oj, to, to. Bart PANLub 1/459.

13 – Święty Jan przynosi coś w/na łopianie / robi coś w łopianie – chce swatać dziewczęta i chłopców / chce się ożenić i dziewczęta i chłopcy chcą go wyswatać.
a. *A pocóześ przysed bioły Jonie, a cóześ num przyniós w tym łopionie? Przysedym wos wyswatać, parobecków wyjednać, tych jedynych.* ŁSE 1980/129, war.: *... na tym opianie, przisetem sie ożenić, aby sobie namówić grzécnó panne.* LL 1960/1/45; *Hejze ino świnty Jonie, co tam robis w tym łopionie. Gdziześ ty bywoł świnty Jonie, coześ nom przyniósł w tym łopionie?*

Ty sie myślis ożynić, a my tobie namówić grzecnum panne. ŁSE 1962/141; *Hejze ino świnty Jonie, co tam robis w tym łopionie? A jeśli sie chces ozynić, my ci dziwke* [pannę] *namówimy.* ŁSE 1962/134, ts. Bar Pil 88.

b. *O, świnty Janie, przyjedź do mnie, chcesz sie* ᵘ*ożynić, to ci żunke naraje, świnty Janie! Jest ci tam u Piuntka nadobno Hanusia, świnty Janie!* Bart PANLub 1/461, tamże zestaw wariantów.

14 – Święty Jan Chrzciciel przynosi dziewczętom i chłopcom *wianki z drobnej macierzanki* i zioła miłosne/ rosę i macierzankę *panienkom na wianki*/ rosę i piwo/ rosę i wino.

a. *Miły święty Janie, czas na powitanie. Przynoszę wam wianki z drobnej macierzanki i zioła różnego – do ożeniaczki pomagającego.* Kot Las 228-229.

b. *Święty Janie, coś nam przyniósł nowego? Przywiozłem wam beczkę rosy dla chłopców na kosy. Przywiozłem nam beczkę wina, to dla dziewcząt na żniwa.* Bart PANLub 1/461, tamże zestaw wariantów, nadto: *Święty Janie, pytamy się ciebie samego, cóżeś nam przyniósł nowego? Przyniosłem wam rosy, parobkom do kosy; przyniosłem wam piwa, dziewczynom do żniwa.* Chod Śp 202, *Janie! Janie! święty Janie! cóżeś nam przyniósł nowego, cóżeś nam przyniósł pięknego? Janie, Janie, święty Janie! przyniosłem ja rosy, dzieweczkom do krasy, także macierzanki panienkom na wianki.* K 24 Maz 348, war.: Pau Gal 25-26; *Witamy Jana świętego! Cożeś nam przyniósł nowego? Przyniosłym żyta i siana, zakwneło* [‘zakwitło’] *ono jak piana.* Bart PANLub 1/460, war.: K 24 Maz 182.

15 – Grób świętego Jana Chrzciciela znajduje się w klasztorze na *wysokiej górze*.

Widzisz, Heleno, wysoke góre. A na tej górze klasztor budują. A w tym klasztorze trzy groby stoi. A w jednym grobie Pan Jezus leży, a w drugim grobie Matka Bolesna. A w trzecim grobie święty Jan leży. Bart PANLub 3/472, tamże zestaw wariantów, nadto: Sych SKoc 1/5, Łęga Świec 350 jako pieśń wielkanocna, Kot Zn 160, 416-417, 457; MAAE 1900/143-144; K 45 Gór 307-308, 312-313; Pau Gal 74.

PIEŚNI MIŁOSNE

16 – Święty Jan Chrzciciel ma *zwiastować* chłopakowi ukochaną.

Oj, żeby tak Pan Bóg dał, da, i święty Jan zwiastował, oj żeby ja kochaneczke, da, i na rączkach piastował. K 46 Ka-S 35-36, war.: K 19 Kiel 113.

LEGENDY I PODANIA

17 – Matką świętego Jana Chrzciciela była święta Elżbieta.

Niegdyś do św. Anny, matki Najświętszej Panny, przyszła w gościnę św. Elżbieta, matka św. Jana. Otóż św. Anna, chcąc ją ugościć, wybrała się na puszczę, żeby uzbierać nieco grzybów, które nadzwyczaj św. Elżbieta lubić miała. Zbierając grzyby, mimowoli nasza święta zapuszczała się w głąb gęstego lasu, aż wreszcie, chcąc wrócić do domu, spostrzegła, że z drogi zeszła i błądzić poczęła. [Spotkała pannę, która wołała „ku! ku! ku! ku!”]. *Nadszedł północek, a śliczna panienka jak zwodzi tak zwodzi i po puszczy św. Annę wciąż wodzi.* [Za karę św. Anna zamieniła dziewczynę w kukułkę.] Fed Żar 330-331, podob. Wisła 1898/402-403.

18 – Święty Jan zasiewa zioła i kwiaty.

[...] *kiedy* [święty Jan] *był dzieckiem i rówieśnikiem Chrystusa, to wtedy dziecina Jezus, czyniąc radość jego prośbom, sprowadzał z nieba nasiona różnych ziół i kwiatów, które społem z maleńkim Janem zasiewał* [...] . *Z tego więc powodu lud uważa świętego Jana za szczególnego patrona urodzajów* […]. K 18 Kiel 50.

19 – Święty Jan został uwięziony przez Żydów, a miejsce jego pobytu zostało oznaczone gałązkami leszczyny; za sprawą świętego Jana nazajutrz wszystkie domy były przystrojone tymi gałązkami.

Na świyntego Jana sie maiło z lyskowego. Bo jak zawrzili świyntego Jana, chcieli go łumunczić, tak go Żidzio chycili, a zawrzili go do jednej jizby. A strasznie było ćma, że nie widzieli

nic. Mgła wszecko tak zasiedło, że nie widzieli na łoczi. Tak kansi tam była łyska i łuni se poznaczili tóm chałupym, że tam je tyn świynty Jan. A rano jidóm, wszecko zamajóne. Ani jedna jizba (chałupa) nie była bez gałónzki. Teraz wiydzcie, w kierym miejscu je. I tak świynty Jan piyrszi raz łustómpił wszeckimu. Pośp Śląsk 242.

20 – Święty Jan sprawia, że ustaje zaraza, a grad i chrabąszcze nie dokuczają ludziom.
W czasie wojen szwedzkich zaraza morowa poczęła grasować w kraju. Mieszkańcy Rakoniewic wyszli z procesją na pola okoliczne (przed wschodem słońca), aby oddalić zarazę. Zapalono kadzidło. Jeśliby dym szedł w górę, miało to oznaczać, że prośba będzie wysłuchana. Ale dym słał się po ziemi, i wszyscy zdrętwieli ze strachu. Wtedy staruszek, dziad dwóch chłopców bliźniąt, powiedział, że mu się śnił św. Jan z Dzieciątkiem Jezus i przemówił: - Masz wnuki bliźnięta i jałówki białe bliźnięta. Każ im wyorać bruzdę przy miedzy ze wschodu na zachód, a będziecie zabezpieczeni od wszelkiego nieszczęścia. O wschodzie słońca bliźnięta rozpoczęły robotę i już dochodziły do końca, gdy obaj chłopcy i jałówki padły martwe na ziemię; ale staruszek zapewnił patrzących, że śmierć wymagała ofiary dla siebie, i że św. Jan dotrzyma obietnicy. Słowa te sprawdziły się, i zaraza, grad, a nawet chrabąszcze są w Rakoniewicach nieznane. Wisła 1895/19.

21 – Ścięta głowa świętego Jana Chrzciciela wpadła między bylicę i łopian / została wrzucona do łopianu i zrosła się z ciałem.
a. [...] *kiedy ścięto głowę św. Janowi Chrzcicielowi, głowa jego upadła pomiędzy bylicę i łopian. Pomocna dlatego na bóle w krzyżach, postrzyknięcia, darcia w członkach, bóle rodzenia; okłady robią z niej i kąpiele.* K 7 Krak 128, war.: K 19 Kiel 194; K 7 Krak 130; Bieg Koleb 465; Krz PBL nr 2645; Hens Wiedz 128; Pal Zer 90; PSL 1983/3-4/175-179, 183; PSL 1994/3-4/106.
b. Mówią, że jak św. Jana ścięli, to głowę jego wrzucili do łopianu, a Pan Bóg dał tak, że ta głowa poszła do ciała i zrosła się. od tego czasu łopian pomaga na ból głowy. ZWAK 1884/293.

22 – Królowa zjada upieczoną głowę świętego Jana Chrzciciela.
U grobu Pana Jezusa jest śliczna kaplica, sroga. W tej kaplicy obraz przedstawia piękną królową, co to, mówią, że jej się zachciało zjeść upieczoną głowę świętego Jana. To wszystko jest wyrażone i słowami wypisane. Przed królową lokaj stoi, na półmisku trzyma głowę świętego Jana upieczoną, pachnącą. A wtem głowa przemawia do królowy: – Jedz, królowa, bom się upiekła, a potem sobie pójdziesz do piekła. I [...] *poszła do piekła ta królowa, bo była grzeszna zalotnica, chciwa krwie niewinnej.* K 73 Krak 3/39-40.

OPOWIEŚCI WIERZENIOWE

23 – Topielec uwalnia pasterza, gdy ten chwyta się figury świętego Jana Chrzciciela.
Szedł pasterz pijany blisko głębokiego jeziora: topielec, przybrawszy postać dziewki, zwabił go nad brzegi i wciągnął po pas w wodę, lecz, że ten się uchwycił silnie ręką figury św. Jana, która w pobliżu stała, puścił go topielec i ze śmiechem rzuciwszy się w jezioro, zniknął. Wój Klech 287.

RELACJE POTOCZNE

24 – Święty Jan Chrzciciel ochrzcił Pana Jezusa w Jordanie.
No, bo święty Jan Pana Jezusa chrzcioł też wodu w rzece Jordan. To już na te pamiątke, to już chrzczo dzieci, wodo. TN Krasiczyn 1985.

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

Baranowski Władysław, 1970, *Z badań nad ludową recepcją ,,żywotów świętych". Żywoty świętych z najbliższego otoczenia Chrystusa w folklorze południowej części woj. łódzkiego,* „Lud" t. 54, s. 87-113.

Bartmiński Jerzy, 1988, *Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji*, [w:] *Konotacja*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin: Wydaw. UMCS, s. 169-183.

Bartmiński Jerzy, 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydaw. UMCS.

Czarnowski Stefan, 1956, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. 1, Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe, s. 88-107.

Fros Henryk, Sowa Franciszek, 2000, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków: Wydaw. WAM – Księża Jezuici.

Grzenia Jan, 2002, *Słownik imion*, Warszawa: Wydaw. Nauk. PWN.

Niewęgłowski Wiesław, 2005, *Leksykon świętych*, Warszawa: Rosikon Press.

Staszczak Zofia (red.), 1987, *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydaw. Naukowe.

Stomma Ludwik, 1981, *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Tomicki Ryszard, 1981, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, red. Maria Biernacka, Maria Frankowska, Wanda Paprocka, Wrocław: ZNiO, s. 29-70.

ROZWIĄZANIE SKRÓTÓW ŹRÓDEŁ

Bar Pil — Baranowski Bohdan, *Życie codzienne wsi między Wartą a Pilicą w XIX wieku*, Warszawa 1969.

Bar ŚrodP — Baranowski Bohdan, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971.

Bart PANLub — *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, redaktor Ludwik Bielawski, t. 4: *Lubelskie*, redaktor tomu Jerzy Bartmiński, cz. 1: *Pieśni i obrzędy doroczne*; cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne*; cz. 3: *Pieśni i teksty sytuacyjne*; cz. 4: *Pieśni powszechne*; cz. 5: *Pieśni stanowe i zawodowe*, Lublin 2011.

Bart PKL — Bartmiński Jerzy, *Polskie kolędy ludowe. Antologia*, Kraków 2002.

Bieg Koleb — Biegeleisen Henryk, *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Lwów 1929.

Byst Etn — Bystroń Jan Stanisław, *Etnografia Polski*, Warszawa 1947.

Chod Śp — Dołęga-Chodakowski Zorian*, Śpiewy sławiańskie pod strzechą wiejską zebrane*, opracował z rękopisu, wstępem i komentarzem opatrzył Julian Maślanka, Warszawa 1973.

Fed Żar — Federowski Michał, *Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy. Jego zwyczaje, sposób życia, obrzędy, podania, gusła, zabobony, pieśni, zabawy, przysłowia, zagadki i właściwości mowy*, Warszawa, t. 1: 1888, t. 2: 1889.

Hens Wiedz — Henslowa Maria, *Wiedza ludowa o bożym drzewku, bylicy i piołunie*, „Slavia Antiqua" 1972, s. 81-168.

Jęcz Śląsk — Jęczalik Ewa, *Ikonografia dolnośląskiego malarstwa ludowego na szkle*, [w:] *Wieś dolnośląska*, red. Adolf Nasz, Wrocław 1970, s. 321-348.

K	Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie,* Wrocław-Poznań:
K 7 Krak	T. 7, *Krakowskie*, cz. 3, 1962 [wyd. fotooffsetowe z: *Lud...Serya VII...,* 1874].
K 17 Lub	T. 17, *Lubelskie*, cz. 2, 1962 [wyd. fotooffsetowe z: *Lud...Serya XVII...,* 1884].
K 18 Kiel	T. 18, *Kieleckie*, cz. 1, 1963 [wyd. fotooffsetowe z: *Lud...Serya XVIII...,* 1885].
K 19 Kiel	T. 19, *Kieleckie*, cz. 2, 1963 [wyd. fotooffsetowe z: *Lud...Serya XIX...,* 1886].
K 24 Maz	T. 24, *Mazowsze*, cz. 1, 1963, [wyd. fotooffsetowe z: *Mazowsze. Obraz etnograficzny skreślił...,* t. 1 *Mazowsze polne*, 1885].
K 35 Przem	T. 35, *Przemyskie*, 1964, [wyd. fotooffsetowe z: *Przemyskie. Zarys etnograficzny...*, wydał I[zydor] Kopernicki, 1891].
K 39 Pom	T. 39, *Pomorze* oraz Aleksander Hilferding, *Ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza*, przeł. Oskar Kolberg, z rękopisów oprac. Jerzy Kądzioła, Danuta Pawlakowa, red. Józef Burszta, 1965.
K 45 Gór	T. 45, *Góry i Podgórze*, cz. 2, z rękopisów oprac. Zbigniew Jasiewicz, Danuta Pawlak, red. Elżbieta Miller, 1968.
K 46 Ka-S	T. 46, *Kaliskie i Sieradzkie*, z rękopisów oprac. Jarosław Lisakowski, Walerian Sobisiak, red. Danuta Pawlak, Agata Skrukwa, 1967.
K 73 Krak 3	T. 73/III, *Krakowskie*, suplement do tomów 5-8, Poznań 2005.
Kot Las	Kotula Franciszek, *Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórzan,* Lublin 1969.
Kot Rzesz	Kotula Franciszek, *Hej, leluja, czyli o wygasających starodawnych pieśniach kolędniczych w Rzeszowskiem*, Warszawa 1970.
Kot Zn	Kotula Franciszek, *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, Warszawa 1976.
Krz PBL	Krzyżanowski Julian, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, wyd. 2 rozszerzone, Wrocław, t. 1: 1962, t. 2: 1963.
Krzyż Kar	*Kantyczki karmelitańskie. Rękopis z XVIII wieku*, przygot. do wyd. Barbara Krzyżaniak, Kraków 1980.
Kul Wiel	*Kultura ludowa Wielkopolski,* red. Józef Burszta, Poznań, t. 1: 1960, t. 2:1964, t. 3:1967.
LL	„Literatura Ludowa", Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Warszawa-Wrocław, 1957-:
Lud	„Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego", Lwów-Wrocław, 1895-.
Łęga Świec	Łęga Władysław, *Okolice Świecia. Materiały etnograficzne*, Gdańsk 1960.
ŁSE	„Łódzkie Studia Etnograficzne", Łódź-Warszawa, 1959-.
MAAE	„Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne wydawane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie", t. 1-14, Kraków 1896-1919.
Mosz Kul	Moszyński Kazimierz, *Kultura ludowa Słowian*, Kraków, cz. 2, z. 1 1934, z. 2 1939.
NKPP	*Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga opracował Zespół Redakcyjny pod kierunkiem Juliana Krzyżanowskiego, Warszawa, t. 1: 1969, t. 2: 1970, t. 3: 1972, t. 4: 1978.
Pal Zer	Paluch Adam, *„Zerwij ziele z dziewięciu miedz..." Ziołolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i początku XX wieku*, Wrocław 1989.
Pau Gal	Pauli Żegota, *Pieśni ludu polskiego w Galicji*, red. Helena Kapełuś, Wrocław 1973 [wyd. fototypiczne z pierwodruku z 1838 r.].

Peł Dem	Pełka Leonard Józef, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987.
Pośp Śląsk	Pośpiech Jerzy, *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku*, Opole 1987.
PSL	„Polska Sztuka Ludowa”, Warszawa 1947-.
Sim ŚlAntr	Simonides Dorota, *Śląski antropokosmos ludowy*, „Kwartalnik Opolski” 1989, nr 3-4, s. 5-19.
Spól Naz	Spólnik Anna, *Nazwy polskich roślin do XVIII wieku,* Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1990.
Stel Pom	Stelmachowska Bożena, *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933.
Sych SGKasz	Sychta Bernard, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, Wrocław t. 1 1967, t. 2: 1968, t. 3: 1969, t. 4: 1970, t. 5: 1972, t. 6: 1973, t. 7: 1976.
Sych SKoc	Sychta Bernard, *Słownictwo kociewskie na tle kultury ludowej*, t. 1, t. 2, Wrocław 1980.
Święt Nadr	Świętek Jan, *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny*, Kraków 1893.
TL	„Twórczość Ludowa”, kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych, Lublin, 1986-.
TN	Materiały terenowe Pracowni „Archiwum Etnolingwistyczne” UMCS. Po skrócie TN podano miejscowość i rok nagrania.
Udz Biec	Udziela Seweryn, Kroh Antoni (red.), *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskim. Praca zbiorowa napisana w latach 1889-1895*, Nowy Sącz 1994.
Wisła	„Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny”, t. 1-20, Warszawa 1887-1905; 1916-1917.
Wój Klech	*Klechdy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi*, zebrał i spisał Kazimierz Władysław Wójcicki, wybór i oprac. Ryszard Wojciechowski, Warszawa 1974.
ZWAK	„Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności”, t. 1-18, Kraków 1877-1895.

The Linguistic-Cultural Portrait of Saint John the Baptist in Polish Folk Tradition

Summary

The aim of the article is a reconstruction of the folk linguistic-cultural portrait of Saint John the Baptist which is one of the most popular Polish saints. His high position results from two reasons – religious (doctrinal) and practical. It results from a doctrinal reason, because, according to the Gospel, Saint John the Baptist was especially bound to the Holy Family and Jesus, and from a practical reason, because the day dedicated to this saint, June 24, is a special day in the ritual and agricultural folk calendar. On June 24 Polish country dwellers told fortunes about the future and took actions in order to be healthy and have a good luck. They also took actions connected with plant growing. The analysis of data showed that the portrait of Saint John the Baptist in Polish folk tradition differs from the portrait of this saint which is popularized by the Roman Catholic Church. Among others, Saint John the Baptist's patronage of the summer solstice (so-called *sobótki*, an important pre-Christian holiday which has been assimilated by the Roman Catholic Church) and water (which Saint John the Baptist is believed to purify) derive from folk tradition.

The tool to describe the linguistic-cultural portrait of Saint John the Baptist is the cognitive definition, used in the Dictionary of Folk Stereotypes and Symbols. It consists of an explication built of facets and the documentation, arranged by the text genre.

Olga Kielak
Instytut Filologii Polskiej UMCS, Lublin

A toć to wszystko cisowe... O cisowych przedmiotach w polskich weselnych pieśniach ludowych

W tekstach ludowych pieśni cisowe przedmioty przestają funkcjonować jako przedmioty konkretne, zyskując rangę symbolicznych. Cisowe przedmioty są (1) kosztowne i piękne, zaś drzewo, z którego są wykonane, jest symbolem bogactwa. Przedmioty wykonane z cisa (2) ulegają w pieśniach sakralizacji i w niektórych kontekstach zyskują symbolikę świętości. Cisowe drzewo, symbolizujące jednocześnie i życie, i śmierć, jest również (3) symbolem przejścia i inicjacji. Obiekty z niego wykonane, obdarzone właściwościami mediacyjnymi, towarzyszą człowiekowi w momentach przejścia.

W artykule autorka zastanawia się nad przyczyną tak dużej liczby przedmiotów wykonanych z drewna cisu oraz nad ich znaczeniem w polskich ludowych pieśniach weselnych, pośrednio pokazuje także specyfikę pieśniowego obrazu cisa.

> *Cóżkolwiekbądź, ani na stoły, ani na wrota czyli bramy, gmin wiejski cisu nigdy nie używał, ale tylko przechował do naszych czasów pieśni, które przed kilku wiekami śpiewała i szlachta, gdy zachowywała jeszcze prastare obyczaje narodowe, dziś ludowemi nazywane.* (Gloger 1900: 245)

Konwencje gatunkowe folkloru, o czym pisze Jerzy Bartmiński w książce *Folklor, język, poetyka* (1990: 15), określają treść i status ontologiczny przedstawianego świata, obraz nadawcy i odbiorcy wraz z łączącą ich intencją komunikatywną oraz zastosowane środki wyrazu. Do interpretowania treści, które niesie ze sobą określony gatunek, przystąpić można dopiero po dokonaniu jego gatunkowej identyfikacji (Bartmiński 1990: 15)[1].

W charakterystyce cisa[2], uwzględniającej różnorodne źródła, da się zaobserwować specyfikę poszczególnych gatunków – jedynie w ludowych wierzeniach,

[1] Kryteria, za pomocą których dokonać można całościowego opisu gatunków, sformułowali w wydanej w 2009 roku *Tekstologii* Jerzy Bartmiński oraz Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, wyróżniając takie kategorie, jak: nadawca, odbiorca, sytuacja komunikacyjna, intencja komunikacyjna, temat, ontologia świata przedstawionego, forma (ustna lub pisana) oraz sposób ujęcia (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009: 145-146).

[2] Rekonstrukcja wyobrażeń wybranych krzewów w polskiej kulturze ludowej była przedmiotem mojej pracy magisterskiej *Językowo-kulturowy obraz krzewów w polszczyźnie potocznej i ludowej*

zanotowanych przez zbieraczy folkloru, cis zyskuje miano drzewa śmierci; tylko w ludowych legendach cisowe drewno jest materiałem, z którego sporządzono krzyż Chrystusa; tylko w zamówieniach cisowym lasem przechadza się Matka Boska spotykająca na swojej drodze Jezusa. Różne gatunki folkloru mogą bowiem nieść ze sobą różny obraz tego samego przedmiotu – w konsekwencji, nieco inny obraz cisowego drzewa wyłania się z tekstów ludowych pieśni, w których występuje on pod postacią przedmiotów wykonanych z cisowego drewna.

Cisowe stoły, pojawiające się w polskich pieśniach weselnych, były znakiem obrzędu weselnego, np. dom, w którym znajdowała się panna młoda, nazywano w utworach pieśniowych *cisowym* (Wisła 1903/304). W pieśniach, towarzyszących młodym na każdym etapie weselnego obrzędu, mowa o przedmiotach wykonanych z cisu.

Ludowa pieśń weselna sięga po stały repertuar epitetów, w którym, oprócz przedmiotów *cisowych*, znajdują się, m.in.: *białe*/*bielone*/*bieluchne*, *lniane*, *nowe* obrusy, *pyszne*, *pszeniczne*, *rumiane* korowaje, *zielona*, *jara*, *drobna* ruteńka, krzesła *w złote szycie*, *złocone* talerze, *złociste* kubeńki, *cynowe* łyżki i miski, kryształowe *okna*, *jaworowe* stoły, *dębowe* ławy i stoliki. Przedmioty pojawiające się w weselnych tekstach pieśniowych są wspaniałe, drogocenne, najlepsze, ponieważ wyjątkowy jest czas, w którym są używane. Już samo umieszczenie w tym szeregu rzeczy określanych jako *cisowe* mówi o ich dużej wartości. Jednak, czy cisowe przedmioty to w ludowych pieśniach jedynie przedmioty piękne i kosztowne, na co wskazywał Jerzy Bartmiński w rozprawie *O języku folkloru* (1973: 253)? W artykule spróbuję udzielić odpowiedzi na to pytanie. Ponadto, zechcę zastanowić się nad przyczyną tak dużej liczby przedmiotów wykonanych z drewna cisu oraz nad ich znaczeniem w polskich ludowych pieśniach weselnych.

W tym najbardziej rozwiniętym, wielowymiarowym i wieloetapowym obrzędzie ludowym – jak określili wesele Jerzy Bartmiński i Mariola Tymochowicz – bogaty repertuar pieśni łączy się z wieloma elementami muzycznymi i tanecznymi w synkretyczną całość widowiskową (Bartmiński, Tymochowicz 2011a: 40). Z tego też powodu weselne pieśni, które poddaję analizie, ułożyłam według weselnego scenariusza, przypisując je do konkretnych etapów obrzędu.

Podstawę materiałową niniejszego artykułu stanowią wybrane polskie pieśni weselne – przede wszystkim konteksty pieśniowe z *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga, zgromadzone w bazie komputerowej FOLBAS, konteksty pieśniowe zgromadzone w kartotece fiszkowej Pracowni „Archiwum Etnolingwistyczne” UMCS oraz pieśni wyekscerpowane przeze mnie, m.in. z 5-tomowej publikacji *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, tom 4: *Lubelskie* (w skrócie: Bart PANLub).

napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. St. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej w Zakładzie Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego IFP UMCS (zob. Kielak 2013).

Otwórzcie mu, otwórzcie mu, cisowe wrota

Małżeństwo, uważane za święty obowiązek, zawierane było dawniej nie z miłości, a z woli rodziców. Wieloetapowy obrzęd weselny rozpoczynały swaty – wizyta dziewosłęba, będącego pośrednikiem, który w imieniu kawalera proponował rodzicom dziewczyny małżeństwo z ich córką. Przy zawieraniu związków małżeńskich nie kierowano się sercem, a względami ekonomicznymi; kwestie finansowe odgrywały podczas swatów istotną rolę, stąd w jednej z weselnych pieśni po cisowym stole *toczą się talary*, pannie psują się buciki – ożenek wymaga od pana młodego nakładów finansowych[3]:

(1) *Zaloty, zaloty, ^{u}oj, co oni kosztują,*
talary się toco, ^{u}oj, buciki się psują.
Talary się toco, ^{u}oj, po cisowym stole,
buciki sie psują, ^{u}oj, Jasieńku sokole (Bart PANLub 4/518, tam zob. warianty).

Środkiem płatniczym jest w ludowych pieśniach talar – wedle Jana Adamowskiego – duża, najbardziej ceniona i poszukiwana srebrna moneta, będąca oznaką zamożności i wielkopańskości (Adamowski 1980: 231). Talary często pojawiały się podczas obrzędów weselnych: w pieśniach rodzice ofiarowywali dziewczynie talary na wiano, goście weselni – na czepiec, chłopiec zaś tracił talary na zaloty; z drugiej jednak strony w niektórych tekstach pieśniowych talarami chłopak płaci dziewczynie za spędzoną z nią noc (Adamowski 1980).

Jeśli pomyśli się o małżeństwie jako o transakcji, bardziej zrozumiałe staną się słowa innej weselnej pieśni, w której weselna drużyna wstaje od stołu, szynkareczka zaś ma policzyć talary znajdujące się na cisowym stole:

(2) *Hej, od stołu, panowie drużyna, od stołu,*
zapłacimy miód, wineńko pospołu.
Hej, niechże się nasza szynkarecka nie smuci,
niechże sobie swoje talary na cisowym stole policy (K 16 Lub 204).

---

[3] Analogicznie, w pieśniach zalotnych na cisowym stole pojawia się zapłata za dziewczęcą cnotę, chłopak kładzie pieniądze/talary, które mają być rekompensatą za stracony wianek dziewczyny: *Pamiętasz, Jasieńku, kiedyś mnie namawiał / w stodole na sianku, kiedyś ze mną nocował? / Obiecywałeś mi parę sukien sprawić, / żeby się z tobą całą nockę bawić*. [...] / *Odsunął jej pieniążki na cisowym stole: / „Rachujże, dziewczyno, stani ci za twoje. / Lepiej się było kochanie odprzysiąc, / za wianek sto złotych, a za liczko tysiąc.” / Zabrała pieniążki w rąbkowy fartuszek / zapłakała oczka, pojrzawszy na brzuszek* (Chod Śp 190). W balladzie panna, której jegomość za chwilę ciśnie sto talarów, siedzi przy cisowym stole: *Za cisowy stół siadła, drobne rybki jadła; / jako na nij chusta białna, jak i ona zbladła. / Cisnął jéj sto talarów na jej białne łoże: / kupże sobie rumianeczku, możeć co pomoże* (K 40 MazP 295).

Tak jak w pieśni weselnej dom, w którym znajdowała się panna młoda, nazywano *cisowym* (Wisła 1903/304), tak i w pieśniach zalotnych *izba z cisowego drzewa* (ZWAK 1884/81) czy *ściany z cisowego drzewa* (Bart PANLub 5/50; zob. też Oles Lub 29, Wisła 1902/495) oznaczały obejście, w którym znajduje się panna na wydaniu:

(3) *Po coś-cie tu, kawalery, przyśli,*
moja izba nie na waszej myśli,
Moja izba ś cisowego drzewa,
nie takich tu kawalerów trzeba.
Ino takich co piéniązki mają,
co dziewczątkom na trzewiczki dają (ZWAK 1884/81)[4].

Cisowe wrota oddzielają też pannę od kawalera: w tekstach pieśni weselnych panna, która zaaprobowała kawalera, chce wyjść za nie, by sprawdzić, czy *nie stoi kawalera koń koło płota* (MAAE 1910/161; K 48 Ta-Rz 121; K 50 Sa-Kr 47-48; K 57 RuśC 87), prosi, aby otworzono je kawalerowi:

(4) *Oj, wyjdę ja, oj, wyjdę ja*
za wysoki dwór,
cyli jedzie, cy nie jedzie,
pan kawaler mój.
Otwórzcie mu, otwórzcie mu,
cisowe wrota, niech nie stoi
pana mego koń koło płota (K 2 San 130, war.: K 25 Maz 3-4).

Rozsypuj się, drobna ruteńko, po tym cisowym stole

Po swatach i zrękowinach miał miejsce ostatni, panieński (zwany też *dziewiczym*), wieczór przed ślubem, który panna młoda spędzała w towarzystwie swoich drużek i przyjaciółek (Gloger 1901: 13). W pieśniach weselnych, opisujących ów wieczór, po *cisowym stole* rozsypuje się ruta:

(5) *Rozsypała się ruteńka ze złocistego kubeńka,*
po stole, po cisowym, po obrusie, po bielonym (Wisła 1901/7)[5].

Śpiewający zastanawiają się, kto ją wyzbiera: *Któż te ruteńke pozbiera, Marysi wianek uwije?* (Wisła 1901/7). Wykonaniu pieśni o rucie, rozsypanej po cisowym stole, towarzyszyły ważne czynności – młoda wynosiła z komory rutę i rozsypywała ją po stole. Ruta pojawia się w tym miejscu nieprzypadkowo – uważano ją za panieńskie ziele rosnące w ogrodzie panny, por. frazeologizm *siać rutkę* – dawniej ‘być na wydaniu’ (Bieg Wes 82), współcześnie ‘być, pozostawać

[4] Warianty pieśni, zob.: K 12 Poz 5; K 33 Cheł 254.
[5] Warianty pieśni, zob.: K 16 Lub 230; K 33 Cheł 309-310; K 28 Maz 145.

starą panną' (S SFr 2/74). Ruta symbolizowała pannę gotową do zamążpójścia, ruciany wianeczek był zaś symbolem dziewictwa i głównym atrybutem panny młodej[6].

W innej pieśni za cisowy stolik panna zaprasza swoje druhenki, aby uwiły jej wianek do ślubu z pachnącej mięty i zielonej rutki:

(6) *Do mojej świetlicy zajdziecie,*
za cisowy stolik siądziecie,
dla mnie wianeczek uwijecie
z rozlicznych kwiateczków:
z pachnącej mięty i z zielonej rutki (Wisła 1900/415).

Panieński wianek był nie tylko godłem dziewictwa i elementem stroju panny młodej, ale także jednym ze sposobów zatwierdzania umowy ślubnej (Bieg Wes 84). Podczas dziewiczego wieczoru do domu panny młodej przyjeżdżał pan młody ze swoją drużyną, aby wykupić od niej wianek i rózgę (Bartmiński, Tymochowicz 2011b: 51). W pieśni na cisowym stole Jagusia kładzie swój ruciany wianeczek:

(7) *Na cisowym stole tarnowy ogień gore.*
Nie ogień to gore, nie ogień to gore,
daje Jaguś dary – swój wianeczek ruciany (Chod Śp 102).

W innym tekście pieśniowym po cisowym stole toczy się panieński wianek. Trafia kolejno w ręce *pana ojca* i *pani matki*, aż w końcu przyjmuje go pan młody. W ten sposób umowa ślubna zostaje zatwierdzona:

(8) *Potoczyła Marysia swój wianeczek po stole, po stole,*
po cisowym po obrusie bielonym.
Tocz się wianeczku do łączków,
do pana ojca do rączków. [...]
Do pani matki do rączków. [...]
Do pana młodego do rączków!
Pan młody go już przyjma (Gol Lud 62-63, war.: K 26 Maz 99).

Na tem cisowym stole przeogromny dar stoji

Aby lepiej zrozumieć rolę, jaką cisowy stół odgrywa w przytaczanych w artykule fragmentach pieśni, należałoby odwołać się do symboliki stołu w polskiej

[6] Językowo-kulturowy obraz ruty był przedmiotem opisu Ewy Pacławskiej w rozprawie doktorskiej *Językowo-kulturowy obraz ziół w polskiej tradycji ludowej* napisanej pod kierunkiem prof. Jerzego Bartmińskiego (Pacławska 2010). „Rutą – pisał H. Biegeleisen – przystraja się kołacze, laskę marszałkowską, rózgę weselną, czapki i bizuny drużbów, skrzynię z wianem, nawet bicz woźnicy weselnego. O rucie, nietracącej nigdy zieleni, śpiewają tysiączne pieśni; dziewczęta przykrywają ją na zimę, aby mieć na niedzielę choć kaliwko (źdźbło) do ozdoby włosów” (Bieg Wes 82).

kulturze ludowej. Na dawnej polskiej wsi stół nie był zwyczajnym domowym sprzętem, przy którym spożywano posiłki (do tego celu służyły niegdyś długie ławy, które na czas jedzenia wysuwano na środek izby) – w takim charakterze zaczęto go używać dopiero w XIX wieku (Bułat 1990: 28). Dla mieszkańców wsi stół początkowo miał charakter sakralny, był miejscem przebywania Boga, stawiano na nim krucyfiks i chleb, przedmioty będące wszak „środkiem komunikacji z zaświatami". Zazwyczaj ustawiony w „świętym kącie", stół skupiał wokół siebie domowników podczas ważnych uroczystości obrzędowych (Bułat 1990: 28-29).

Ten sakralizowany stół – o czym pisała Hanna Szewczyk-Wierzbicka w artykule *Semiotyka stołu w przestrzeni izby weselnej* (1990: 39-42) – był zawsze centralnym punktem izby weselnej, zasiadali za nim najważniejsi goście, na stole przykrytym białym obrusem pojawiał się chleb, korowaj i wódka, rekwizyty i atrybuty obrzędowe. W ludowych pieśniach weselnych ten szczególny domowy sprzęt – określany jako *cisowy* – jest miejscem, na którym stawiano korowaj, obrzędowe ciasto weselne:

(9) *Wyniesiono korowaj z tej nowej komory,*
postawiono korowaj na cisowym stole,
na cisowym stole, na białym obrusie (Wisła 1893/699);

(10) *Na tem cisowym stole przeogromny dar stoji.*
Cały masłem obliwany, cały masłem oblewany,
szczerem złotem obsypany.
I jako bór wysoki, jako miesiąc szeroki,
jako słoneczko jasny (Bart PANLub 2/436).

Podczas błogosławieństwa rodziców trzykrotnie obchodzono stół, na którym stał korowaj/korowaje (K 28 Maz 164). Na rogach stołu klękano i całowano weselne ciasto. Jedna z pieśni weselnych mówi o tym, że dopiero po ceremonialnym okrążeniu cisowego stołu można było za nim zasiąść. W pieśniach weselnych dziewczyna kłania się cisowemu stołowi i ojcu, którego prosi o błogosławieństwo:

(11) *Chodzi dziewcyna na około stołu,*
i bije cołem – przed cisowym stołem,
i przed ojceńkiem swojim.
Prosi ojceńka o błogosławieństwo (K 28 Maz 164).

Otwieraj wrota cisowe, niechaj wejdą dzieci zdrowe

W tekstach pieśniowych droga z kościoła do domu, w którym odbywało się wesele, wiodła przez *cisowe wrota*. Przed panną młodą/panem młodym zamykają *cisowe drzwicki*, nie wpuszczając młodej/młodego do środka:

(12) *Ej, zamknięte cisowe wrota, zamknięte.*
Nie puścili młodej Kasieńki ni do sieni (Oles Lub 15, war.: K 16 Lub 204);

(13) *Zamknęli cisowe wrota, zamknęli,*
o, nie puścili młodego Jasieńka do sieni (Wisła 1893/692).

Przed młodymi oraz weselnymi gośćmi zamykano dawniej bramy, prowadzące na podwórze weselnego obejścia, otwierali je dopiero rodzice, wychodzący na powitanie powracających z kościoła dzieci z chlebem i solą (Gloger 1901: 65). Powitanie miało istotne znaczenie, wiązało się bowiem z „odgraniczeniem ważnego epizodu obrzędu, jakim było pokonanie drogi z kościoła i powitanie zaślubionej pary przed domem" (Bartmiński, Tymochowicz 2011b: 58).

W pieśniach weselnych jadący na wesele goście sami forsują cisową przeszkodę (*łamią cisowe wrota*), metaforyczne wyłamanie przeszkody uzasadnia prawdopodobnie obecność panny młodej w ślubnym orszaku:

(14) *Skądeście dwór najechali,*
cisowe wrota złamali,
zielone podwórko zdeptali?
Łado, łado!
Nie frasujcie się, matuniu,
jutro rano przyjedziemy,
waszą szkodę naprawiemy.
Łado, łado! (K 16 Lub 148, war.: Wisła 1893/500; Goł Lud 47).

Warto w tym miejscu wspomnieć, że małżeństwo, zaliczane przez Arnolda van Gennepa do obrzędów przejścia, zmieniało status społeczny zawierających je osób (van Gennep 2006: 127-150). Po ślubie panna stawała się mężatką, kawaler – dołączał do grona gospodarzy. Droga do ślubu, będąca zakończeniem etapu przejściowego, wiedzie w pieśniach przez cisowe wrota, cis zaś w polskim folklorze jest krzewem obdarzonym właściwościami mediacyjnymi, ułatwia bezpieczne przekraczanie granic; z tego być może powodu słowa jednej z pieśni weselnych brzmiały: *otwieraj wrota cisowe, niechaj wejdą dzieci zdrowe* (K 27 Maz 222).

Posadźcie go, posadźcie go, za cisowy stół

Po przyjeździe młodych do domu weselnego miał miejsce obiad weselny. Choć nad ustawieniem weselnych stołów czy usadzeniem gości czuwał zazwyczaj starosta, w jednej z pieśni weselnych orszak weselników, prowadzący *niewiastkę* (synową, wchodzącą do rodziny swojego męża) do domu młodego, śpiewał, żeby matka młodego wystawiła *cisowe stoły*:

(15) *Otwórz nam, moja matulu, nowy dwór,*
prowadziemy ci niewiasteckę kieby wór. [...]

Powinnaś nam, moja matulu, rada być,
powinnaś nam cisowe stoły wystawić (K 26 Maz 146).

W innym utworze pieśniowym cisowe stoły rozstawia panna młoda, zaś w domu weselnym, w którym są stoły wykonane z cisu, jest i Pan Jezus:

(16) *Postawiła sie nasza pani młoda w postawie,*
narozstawiała cisowych stołów w tym domie,
nie było tam cisowych stołów w tym domie,
jeno tam był Pan Jezus (Oles Lub 20).

W tekście pieśniowym zanotowanym na Podlasiu weselnicy zapraszają Pana Jezusa i proszą, aby przeżegnał *cisowe stoły* i *białe obrusy*, tj. pobłogosławił młodym:

(17) *Oj, zawitajże, Panie Jezusie, tu do nas,*
przeżegnajże cisowe stoły, wszystkich nas.
Oj, zawitajże, Panie Jezusie, tu do nas,
przeżegnajże białe obrusy, wszystkich nas (Ad Bor 128).

Cisowe stoły, błogosławione przez Jezusa, stoły będące miejscem przebywania Boga, podlegają sakralizacji. Sfera *sacrum* bowiem – o czym pisał w swoich publikacjach Mircea Eliade – może rozszerzać się lub zwężać, w wyniku czego to, co świeckie, może zyskiwać wymiar sakralny, a to, co sakralne – stawać się świeckim, ulegać profanacji. Za pomocą obrzędów człowiek religijny może przechodzić od „zwykłego trwania" do „czasu świętego" (Eliade 1996/2008: 69; Bartmiński 1995: 10).

Gdy wszyscy weselni goście zajęli już swoje miejsca, marszałek wprowadzał państwa młodych (Gloger 1901: 69). Czynności tej towarzyszyły zaś pieśni, w których stół symbolizował zmianę stanu – dziewczyna, która wychodziła za mąż czy chłopak, który się żenił – siadali za *cisowym stołem*:

(18) *O da, prosiemy, hej, panie podcasy!*
O tę pannę młodą prosiemy.
O niechże my ją, hej, panie podcasy!
Za cisowym stołem widziemy.
O da, prosiemy, hej, panie podcasy!
O pana młodego prosiemy.
O da, niechze go, hej, panie podcasy!
Za cisowym stołem widziemy (K 16 Lub 248)[7].

Przy weselnym stole zasiadali najważniejsi uczestnicy wesela: państwo młodzi, ich rodzice, dostojnicy weselni oraz znaczniejsi gospodarze (Szewczyk-Wierzbicka 1990: 39-42). Zanim jednak pan młody usiadł za stołem, musiał

[7] Warianty zob.: Wisła 1893/617; Wisła 1904/173; Plesz Międz 59; K 26 Maz 178; K 33 Cheł 333; Bart PANLub 2/434.

zostać do niego zaproszony. W pieśniach panna prosi, aby kawalera posadzić za *cisowym stołem* przykrytym lnianym/cienkim obrusem:

(19) *Dajcie koniu, dajcie koniu, siana, obroku,*
memu panu kawaleru szablę do boku.
Posadźcie go, posadźcie go, za cisowy stół,
zaścielcie mu, pościelcie mu, lniany obrós mój (MAAE 1910/161)[8].

Wedle weselnych tekstów pieśniowych, Jasieńko/pan młody może usiąść za *cisowym stołem* dopiero wówczas, gdy pozwoli mu na to pan ojciec:

(20) *Czyś ty, Jasieńku, herny pan?*
Czyś ty, Jasieńku, ubogie dzieciątko?
Czemu stoisz?
Czemu nie siądziesz za tym cisowym stołem?
Jakże mam siadać?
Trza się pana ojca spytać:
czy pozwoli, czy nie pozwoli
za tym cisowym stołem siść (Wisła 1893/693)[9].

W tekście pieśniowym, po zajęciu miejsca za *cisowym stołem*, drużba pyta, czy może postawić na nim *stulinę*, tj. ‘obrzędowe pieczywo weselne, dawane nowożeńcom nazajutrz po pokładzinach’ (objaśnienie za: Karł SGP 5/254) ze słowami:

(21) *Niech bańdzie pochwalony Jezus Chrystus;*
cy z wolą i z dozwoleniem tę stulinę na cisowym stole połozyć? (K 26 Maz 191).

Przy *cisowym stole*, nakrytym białym obrusem, stoi starościna z darem:

(22) *Aby u stołu cisowego,*
aby u obrusa bielonego,
tam starościna z darem stała,
tamoj młodziuchna rozdawała,
wszystkim bojarom zaprzedała,
tylko drużebce darowała (Wisła 1893/696).

W wielu kontekstach cisowe przedmioty to przede wszystkim przedmioty cenne i pożądane. W pieśniach weselnych po skończonym obiedzie dziękuje się Panu Bogu oraz gospodarzom za *cisowe stoły*, *cisowe/dębowe ławy*, *cynowe łyżki* i *cynowe miski*, *dobry obiad*:

(23) *Dziękujemy Panu Bogu –*
da i tobie, panie gospodarzu z panią gospodynią –
po objedzie, po dobrym.

[8] Warianty zob.: K 48 TaRz 121; K 50 Sa-Kr 47-48; K 57 RuśC 87.
[9] Warianty zob.: Wisła 1902/303; ZWAK 1890/175; K 20 Rad 215.

Toć tam były stoły –
toć to wsystko cisowe,
toć tam były ławy –
toć to wsystko dębowe (K 20 Rad 178; ts. Byst Etn 74);

(24) *Toć były stoły, toć były ławy, to cisowe.*
Toć były łyżki, toć były miski, to cynowe.
Toć były mięsa, toć i pieczenie, to jelenie (K 16 Lub 205)[10].

W tej wielowariantowej pieśni dziękczynnej, opisującej bogactwo domu weselnego, nie mogło zabraknąć *cisowych stołów*, które pojawiały się obok innych, równie wspaniałych przedmiotów. Czas wesela – jak pisał Jan Stanisław Bystroń – był okresem nadzwyczajnym, wyniesionym ponad przeciętność codziennego życia; w czasie wesela mieszkańcy wsi zapominali o ciężkiej pracy, śpiewając pieśni o cisowych stołach, złotych naczyniach i wspaniałych potrawach, młodzi zaś występowali „jakby wielcy państwo" (Byst Dz 2/76).

Poszła do komory nowej, zamknęła zamek cisowy

Przed oczepinami, wedle zwyczaju, panna młoda chowała się w komorze – w pieśni weselnej młoda idzie do komory i zamyka *zamek cisowy*:

(25) *Kędyż się młoda podziała,*
co tu z nami wywijała?
Poszła do komory nowej
zamknęła zamek cisowy? (K 16 Lub 151).

Obrzęd oczepin polegał na uroczystym zdjęciu pannie młodej dziewczęcego wianka oraz na zastąpieniu go czepcem mężatki (Gloger 1901: 82). Podczas oczepin młodą sadzano na dzieży, tu obcinano jej włosy i zakładano na głowę chustę. Obrzęd oczepin włączał pannę młodą do grona mężatek, dzieża – była pomostem w momentach przejścia[11].

W jednej z pieśni weselnych panna, która zgubiła *swoją krasę*, nie zasłużyła na *cisową dzieżkę*:

(26) *Młoda dzieweczka klęczała:*
„Dzieweczki, siostrzyce, nie dziwujcie się temu!
Jam po pokrzywę chodziła.
Sama zapomniała, gdzie swoją krasę zgubiłam".

[10] Warianty zob.: K 24 Maz 254; K 26 Maz 184.

[11] „[...] podczas przygotowań przedślubnych dziewczyna przechodziła w stan panny, następnie w czasie rozplecin z *panny* stawała się *panną młodą*, a później w czasie oczepin z *panny młodej* przechodziła w stan *mężatki*". Informacje zaczerpnięte ze strony internetowej Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie: http://etnomuzeum.eu/index.php?action=Obiekty,78_dzieza (dostęp: 19.04.2013).

Młoda dzieweczka nie zasłużyła,
u mateczki na cisową dzieżkę (Wisła 1900/416).

Dzieża była przedmiotem pełniącym ważne funkcje podczas wesela. Jeszcze podczas przygotowań do ślubu sadzano na niej pannę młodą, która zachowała dziewictwo, jeżeli panna utraciła je wcześniej – klękała na obrusie przed dzieżą. Pannę sadzano na dzieży także tuż przed wyprowadzeniem młodych do kościoła.

Nazajutrz po weselu miały miejsce przenosiny. Panna młoda, opuszczająca po weselu dom rodzinny, żegnała się z rodziną, duchami przodków, domowym ogniskiem i domowymi sprzętami – w pieśni weselnej młoda żegna się m.in. z *cisowymi drzwiami* – przeprasza, że więcej nie będzie ich zmywać:

(27) *Przepraszam was drzwi cisowe*
i was stoły jaworowe,
któż was zmywać będzie,
kiedy mnie nie będzie? (Łęga Świec 166, war.: Bieg Wes 98).

W innej pieśni panna, lękająca się małżeństwa i związanej z nim przeprowadzki do nowego domu, prosi matkę, aby schowała ją za *stół cisowy, za obrus lniany, za korowal rumiany/pszeniczny* (Bart PANLub 2/303-304).

Zakończenie

Przymiotnik *cisowy* – o czym pisze Jerzy Bartmiński w przywoływanej już rozprawie *O języku folkloru* (1973) – początkowo oznaczał przedmiot zrobiony z drzewa cisu, „jednakże w użyciu poetyckim pierwotne znaczenie ustąpiło miejsca ogólniejszemu, wartościującemu" (Bartmiński 1973: 253). Cisowe przedmioty, o których śpiewał lud w pieśniach, przestają funkcjonować jako przedmioty konkretne, zyskując rangę symbolicznych.

(A) Wedle Jerzego Bartmińskiego (1973: 253), w pieśniach, przede wszystkim weselnych, *cisowy* oznacza nie tyle ‘wykonany z cisu', ile ‘kosztowny, piękny'. Przedmioty wykonane z cisowego drewna były cenne, pożądane, wartościowane pozytywnie – z tego też powodu stoły i ławy, pojawiające się w weselnych utworach pieśniowych, określane są jako *cisowe*, *cisowy dom* jest miejscem, w którym znajduje się panna na wydaniu – panna czekająca na bogatego kawalera. Na cisowe meble pozwolić sobie mogli bogatsi, stąd cis jest w tekstach folkloru symbolem b o g a c t w a . Biedniejszym pozostawały pieśni obfitujące w cisowe przedmioty.

(B) Cisowe stoły – błogosławione przez Jezusa, będące miejscem przebywania Boga, cisowe stoły, przed którymi klękali młodzi, prosząc rodziców o błogosławieństwo – ulegają w pieśniach sakralizacji, w niektórych kontekstach zyskują symbolikę ś w i ę t o ś c i . Mircea Eliade pisał, że przedmiot nabierający mocy

sakralnej pozornie nie różni się niczym od innych podobnych mu przedmiotów (Eliade 1996/2008: 8). Tym samym cisowy stół pozostaje w pieśniach cisowym stołem (stołem ‘wykonanym z cisu’), będąc jednocześnie czymś więcej (stołem ‘świętym’, ‘domowym ołtarzem’).

(C) Bogactwo i piękno, przypisywane cisowym przedmiotom, a także pewne znamiona świętości, to nie jedyne powody tak dużej frekwencji przedmiotów wykonanych z cisa w tekstach pieśniowych. Cisowe drzewo, symbolizujące jednocześnie i życie, i śmierć, było również symbolem przejścia, inicjacji (Kielak 2013). Przedmioty z niego wykonane, m.in. *cisowe stoły*, *cisowe wrota* czy *cisowa dzieża*, obdarzone właściwościami mediacyjnymi, towarzyszyły człowiekowi w momentach przejścia. *Cisowy stół* w pieśniach weselnych symbolizował zmianę stanu – posadzenie panny młodej/pana młodego za cisowym stołem było zgodą rodziców na małżeństwo, w tekstach pieśniowych po cisowym stole rozsypuje się ruta, toczy się panieński wianek dziewczyny. Droga do domu, w którym odbywało się wesele, wiodła przez *cisowe wrota*, w jednej z pieśni weselnych z cisowego drewna wykonana jest dzieża, na której sadzano pannę młodą w chwili oczepin, będąca rekwizytem towarzyszącym inicjacji, „pomostem” w momencie przejścia ze stanu panieńskiego do stanu małżeńskiego. W tych kontekstach cisowe przedmioty to nie tylko przedmioty ‘wykonane z cisu’, ale także przedmioty ‘o właściwościach mediacyjnych’.

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

Adamowski Jan, 1980, *Talar*, [w:] *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, red. Jerzy Bartmiński, Wrocław: Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 231-239.

Bartmiński Jerzy, 1995, *Formy obecności sacrum w folklorze*, [w:] *Folklor – sacrum – religia*, red. Jerzy Bartmiński, Maria Jasińska-Wojtkowska, Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, s. 9-19.

Bartmiński Jerzy, 1990, *Folklor, język, poetyka*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Bartmiński Jerzy, 1973, *O języku folkloru*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2009, *Tekstologia*, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.

Bartmiński Jerzy, Tymochowicz Mariola, 2011a, *Wesele*, [w:] *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, redaktor Ludwik Bielawski, t. 4: *Lubelskie*, redaktor tomu Jerzy Bartmiński, cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne*, Lublin: Wydaw. Muzyczne „Polihymnia”, s. 40-44.

Bartmiński Jerzy, Tymochowicz Mariola, 2011b, *Wesele lubelskie*, [w:] *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, redaktor Ludwik Bielawski, t. 4: *Lubelskie*, redaktor tomu Jerzy Bartmiński, cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne*, Lublin: Wydaw. Muzyczne „Polihymnia”, s. 45-67.

Bułat Jakub, 1990, *Przestrzeń sakralna domu wiejskiego albo okno i stół*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, R. 44, nr 4, s. 27-38.

Eliade Mircea, 1996/2008, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa: Wydaw. Aletheia.

van Gennep Arnold, 2006, *Obrzędy przejścia. Schematyczne studium ceremonii*, tłum. Beata Biały, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Gloger Zygmunt, 1901, *Obrzęd weselny polski z pieśniami i przemowami*, Warszawa: Skład Główny w „Księgarni Polskiej” J. Sikorskiej.

Gloger Zygmunt, 1900, *Cisowe drzewo*, [w:] Tegoż, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 1, Warszawa: Druk. P. Laskauera i W. Babickiego, s. 245.

Kielak Olga, 2013, *Językowo-kulturowy obraz krzewów w polszczyźnie potocznej i ludowej*. Praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej w Zakładzie Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego IFP UMCS, Lublin [mps].

Pacławska Ewa, 2010, *Językowo-kulturowy obraz ziół w polskiej tradycji ludowej*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Jerzego Bartmińskiego w Zakładzie Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego IFP UMCS, Lublin [mps].

Szewczyk-Wierzbicka Hanna, 1990, *Semiotyka stołu w przestrzeni izby weselnej*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, R. 44, nr 4, s. 39-46.

ROZWIĄZANIE SKRÓTÓW

A) SŁOWNIKI

Karł SGP	Karłowicz Jan, *Słownik gwar polskich*, t. 1-6, Kraków 1900-1911.
S SFr	Skorupka Stanisław, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1-2, Warszawa 1967-1968.

B) ŹRÓDŁA

Ad Bor	Adamowski Jan, *Tam na Podlasiu*. *Pieśni ludowe z gminy Borki i ich wykonawcy*, Lublin-Wola Osowińska 1994.
Bart PANLub	*Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, redaktor Ludwik Bielawski, t. 4: *Lubelskie*, redaktor tomu Jerzy Bartmiński, cz. 1: *Pieśni i obrzędy doroczne*; cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne*; cz. 3: *Pieśni i teksty sytuacyjne*; cz. 4: *Pieśni powszechne*; cz. 5: *Pieśni stanowe i zawodowe*, Lublin 2011.
Bieg Wes	Biegeleisen Henryk, *Wesele*, Lwów 1928.
Byst Dz	Bystroń Jan Stanisław, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, Warszawa, t. 1 1960, t. 2 1976.
Byst Etn	Bystroń Jan Stanisław, *Etnografia Polski*, Warszawa 1947.
Chod Śp	Dołęga-Chodakowski Zorian, *Śpiewy sławiańskie pod strzechą wiejską zebrane*, opracował z rękopisu, wstępem i komentarzem opatrzył Julian Maślanka, Warszawa 1973.
Goł Lud	Gołębiowski Łukasz, *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*, Warszawa 1983, [wyd. fotooffsetowe z 1830].

K Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie*:

K 2 San T. 2, *Sandomierskie*, Kraków-Warszawa 1962, [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya I* [2]..., 1865].

K 12 Poz T. 12, *W. Ks. Poznańskie*, cz. 4, Kraków-Warszawa 1963, [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya XII...*, 1879].

K 16 Lub T. 16, *Lubelskie*, cz. 1, Kraków 1962 [wyd. fotooffset. z: *Lud… Serya XVI…,* 1883].

K 20 Rad T. 20, *Radomskie*, cz. 1, Kraków 1963 [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya XX...*, 1887].

K 24 Maz T. 24, *Mazowsze*, cz. 1, Kraków-Warszawa 1963, [wyd. fotoofset. z: *Mazowsze. Obraz etnograficzny skreślił...*, t. 1, *Mazowsze polne*, 1885].

K 25 Maz T. 25, *Mazowsze*, cz. 2, Kraków-Warszawa 1963, [wyd. fotoofset. z: *Mazowsze. Obraz...*, t. 2 *Mazowsze polne*, 1886].

K 26 Maz T. 26, *Mazowsze*, cz. 3, Kraków-Warszawa 1963, [wyd. fotooffset. z: *Mazowsze. Obraz etnograficzny skreślił…*, t. 3, *Mazowsze leśne*, 1887].

K 27 Maz T. 27, *Mazowsze*, cz. 4, Kraków-Warszawa 1964, [wyd. fotooffset. z: *Mazowsze. Obraz…,* t. 4, *Mazowsze stare. Mazury. Podlasie*, 1888].

K 28 Maz T. 28, *Mazowsze*, cz. 5, Kraków-Warszawa 1964, [wyd. fotooffset. z: *Mazowsze. Obraz…,* t. 5, *Mazowsze Stare. Mazury. Kurpie*, 1890].

K 33 Cheł T. 33, *Chełmskie*, cz. 1, Kraków-Warszawa 1964, [wyd. fotoofset. z: *Chełmskie. Obraz etnograficzny skreślił...*, t. 1, 1890].

K 40 MazP T. 40, *Mazury Pruskie*, z rękopisów oprac. Władysław Ogrodziński, Danuta Pawlak, red. Danuta Pawlak, Kraków-Warszawa 1966.

K 48 Ta-Rz T. 48, *Tarnowskie-Rzeszowskie*, z rękopisów oprac. Józef Burszta, Bogusław Linette, red. Józef Burszta, Warszawa-Kraków 1967.

K 50 Sa-Kr T. 50, *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. 2, z rękopisów oprac. Bogusław Linette, Tadeusz Skulina, red. Agata Skrukwa, Warszawa-Kraków 1972.

K 57 RuśC T. 57, *Ruś Czerwona*, cz. 2, z rękopisów oprac. Władysław Kuraszkiewicz, Bogusław Linette, Medard Tarko, red. Medard Tarko, Warszawa-Kraków 1979.

Łęga Świec Łęga Władysław, *Okolice Świecia. Materiały etnograficzne*, Gdańsk 1960.

MAAE „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne wydawane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie", t. 1-14, Kraków 1896-1919.

Oles Lub Olesiejuk Feliks, *Obrzędy weselne w Lubelskiem. Materiały etnograficzne do badań nad obrzędowością weselną*, Wrocław 1971.

Plesz Międz Pleszczyński Adolf, *Bojarzy międzyrzeccy. Studium etnograficzne*, Warszawa 1892.

Wisła „Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny", t. 1-20, Warszawa 1887-1905, 1916-1917.

ZWAK „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności", t. 1-18, Kraków 1877-1895.

STRONY INTERNETOWE

http://etnomuzeum.eu/index.php?action=Obiekty,78_dzieza (dostęp: 19.04.2013).

***A toć to wszystko cisowe...* About yew subjects in Polish wedding folk songs**

Summary

In the texts of folk songs yew objects cease to function as specific items, earning the rank of symbolic objects. Yew items are (1) costly and beautiful, and the tree from which they are made, is a symbol of wealth. Items made of yew (2) gain symbolism of holiness in the sacred songs and contexts. Yew tree, symbolizing at the same time and life and death is also (3) a symbol of passage and initiation. Objects made of this material, endowed with the properties of mediation, accompanied by a man in times of transition.

In the article the author reflects on the reason for such a large number of objects made of yew wood and their meaning in Polish folk wedding songs, indirectly also shows the specificity of lieder image of yew.

Marta Wójcicka
Instytut Kulturoznawstwa, UMCS

Pamięć w metaforach językowych

Celem artykułu jest analiza obrazu pamięci utrwalonego w metaforach pojęciowych. Wyróżniono następujące konceptualizacje pamięci: PAMIĘĆ to: ZIEMIA, SKAŁA, CIAŁO NIEBIESKIE, WODA, OGIEŃ, ISTOTA ŻYWA (CZŁOWIEK), CIAŁO (RĘKA lub MIĘSIEŃ), MIEJSCE/POMIESZCZENIE (SCHOWEK, GNIAZDO, GRÓB), PRZEDMIOT (KALKULATOR ODTWARZACZ, GĄBKA, WALIZKA/PLECAK, KSIĘGA), POJAZD/ŚRODEK LOKOMOCJI, RUCH/PRZEMIESZCZANIE SIĘ. Pamięć utrwalona w metaforach językowych konceptualizowana jest jako struktura (miejsce, gniazdo, rzecz, maszyna, schowek, księga) i jako proces. Szczegółowe konceptualizacje pamięci „podświetlają" etapy pamięci jako procesu: zapamiętywanie, pamiętanie, przypominanie i zapominanie.

O swej pamięci myślimy metaforami – nie potrafimy inaczej. (Draaisma 2012: 8)

Istota pamięci intryguje ludzkość do wieków, interesują się nią filozofowie, psychologowie, socjologowie, historycy, językoznawcy, kulturoznawcy. Trudności z określeniem, zdefiniowaniem pamięci podkreślane są przez przedstawicieli wszystkich wymienionych wyżej dyscyplin. Niektórzy wprost zadają pytanie, czy pamięć, szczególnie tzw. społeczna/zbiorowa jest określeniem metaforycznym[1], czy przeciwnie – bardzo konkretnym. Zagadnienie to jest, jak zauważa Paul Ricoeur, pytaniem o rzeczywisty podmiot operacji pamięciowych (Ricoeur 2009: 123). Sam badacz stawia pytanie, „komu zasadnie można przypisywać *pathos*, odpowiadający recepcji wspomnienia, i *praxis*, na której polega poszukiwanie wspomnienia" (Ricoeur 2009: 123). Nawet jednak w odniesieniu do pamięci jednostkowej, której podmiotem jest „wspominający samego siebie człowiek wewnętrzny" (Ricoeur 2009: 128), stosuje się szereg określeń metaforycznych: przestronne pałace pamięci, magazyn, przechowalnia, gdzie się „składa", „przechowuje" wspomnienia (Ricoeur 2009: 129). Jako przenośnię traktuje ją też np. Marian Golka. Pamięć określa jako rozmowę z przeszłością i stwierdza, że „każda zbiorowość, aby mogła trwać, musi tę rozmowę prowadzić. Pamięcią społeczną jest wszystko to, co z przeszłości trwa w teraźniejszości, i wszystko to, co w teraźniejszości czyni się z wyobrażeniami o przeszłości" (Golka 2009: 7).

[1] Historię pamięci w metaforach przedstawia Douwe Draaisma (2009).

Zdaniem Golki, pamięć jest „swoistą „trójcą”, stanowiącą kumulację przeszłej wiedzy, doświadczeń oraz teraźniejszego działania”[2] (Golka 2009: 23).

Powyższe dwa przykłady to zaledwie wierzchołek góry lodowej, jeśli chodzi o metaforyczne określanie pamięci w naukach humanistycznych i społecznych. Nie one są jednak przedmiotem niniejszego artykułu, a metafory potoczne pamięci utrwalone w języku. Analiza danych systemowych pozwala odpowiedzieć na pytanie o konceptualizację pamięci w polskim językowym obrazie świata.

Metafora łączy rozum z wyobraźnią[3]

Metafora pojęciowa, która będzie przedmiotem analizy w tej części, może być traktowana – jak pisze Dorota Piekarczyk – jako szczególna organizacja wiedzy (Piekarczyk 2013: 9). Potoczne, zapisane w słownikach języka polskiego, wyrażenia metaforyczne[4] ukazują bowiem wiedzę potoczną o jakimś wycinku rzeczywistości, w tym przypadku o pamięci. Kognitywna koncepcja metafory pojęciowej, podkreślona w klasycznych już pracach Lakoffa i Johnsona:

> [...] pozwala pokazać, iż pojawiające się w naszym języku wyrażenia metaforyczne nie są wyłącznie (i nie głównie) sprawą jednostkowych, przypadkowych skojarzeń, olśnień polegających na dostrzeżeniu podobieństwa między obiektami nietożsamymi, należącymi do różnych obszarów rzeczywistości, ale wynikają z metaforycznych, utrwalonych w naszym myśleniu, struktur pojęciowych (Piekarczyk 2013: 44).

Metafora definiowana przede wszystkim pod kątem jej funkcjonalności, określana jest jako „centralny składnik codziennego posługiwania się językiem” (Krzeszowski 2010: 7), który „kształtuje nasze postrzeganie, myślenie i działanie” (Lakoff, Johnson 2010: 30). Ma więc właściwości poznawcze.

Właściwości te wynikają z jej zdolności do łączenia przeciwieństw. „Istotą metafory jest rozumienie, doświadczanie pewnego rodzaju rzeczy w terminach innej rzeczy” (Lakoff, Johnson 2010: 31). Metafory „łączą to, co konkretne, z tym, co abstrakcyjne, rzeczy percepcyjne z werbalnymi, poglądowe z pojęciowym” (Draaisma 2009: 27).

Posługiwanie się konkretnym obrazem umożliwia zrozumienie abstrakcji. „Metafora jest więc pośrednikiem między myśleniem sensorycznym i percepcyj-

---

[2] Więcej o pamięci i jej relacjach z dziedzictwem kulturowym oraz o roli pamięci w ludowym stylu artystycznych zob. publikacje Marty Wójcickiej (2013, 2014).

[3] Zob. Krzeszowski (2010: 9).

[4] Przedmiotem analizy są wyłącznie wyrażenia metaforyczne zapisane w słownikach języka polskiego pod hasłem *pamięć*. Nie każda z wymienionych metafor pamięciowych ma co prawda liczne wykładniki językowe, mimo to – jak pokazują przeanalizowane przez Dougwe Draaisma przykłady metafor pojawiających się w historii refleksji nad pamięcią – warto je wziąć pod uwagę. Wyrażenie językowe jest bowiem nośnikiem nie tylko metafory pojęciowej, ale także nośnikiem historii pamięci, a więc refleksji pokoleń nad pamięcią w wymiarze zarówno jednostkowym, jak i zbiorowym.

nym a werbalnym i semantycznym" (Draaisma 2009: 27). Metafora łączy obraz i język, aspekt poglądowy i abstrakcyjny (Draaisma 2009: 29), rozum z wyobraźnią (Krzeszowski 2009: 9), temat i nośnik:

> Według Richardsa, metafora jest sformułowaniem stosunku między dwoma terminami. Jednym z nich jest temat (*topic term*), termin, za pomocą którego metafora coś twierdzi. Drugim jest nośnik (*vehicle term*), termin, który przenosi znaczenie z innego kontekstu, „inna" nazwa Arystotelesa (Draaisma 2009: 21).

Połączenie tematu i nośnika określa się jako relacje:

- strukturalne – byty, na które wskazują temat i nośnik, mają podobną budowę lub podział,
- funkcjonalne – desygnaty obu terminów metafory funkcjonują w podobny sposób (Draaisma 2009: 30).

„Tylko dzięki kombinacji różnych metafor można osiągnąć możliwie pełny obraz rzeczywistości" (Draaisma 2009: 36), chociaż:

> Ta sama systematyczność, dzięki której możemy zrozumieć jeden aspekt jakiegoś pojęcia w terminach innego pojęcia […] jednocześnie musi powodować ukrycie innych aspektów tego samego pojęcia. Pozwalając nam skupić uwagę na jakimś aspekcie pojęcia […] pojęcie metaforyczne uniemożliwi nam jednoczesne skupienie uwagi na innych aspektach, niemających związku z daną metaforą (Lakoff, Johnson 2010: 37).

Pamięć w metaforach językowych – stan badań

W kategoriach jakich rzeczy ujmowana jest pamięć? Częściową odpowiedź na to pytanie przynoszą analizy Anny Pajdzińskiej:

> Najliczniejszy zbiór związków tworzą realizacje metafory ontologicznej PAMIĘĆ TO POJEMNIK. Należą do niego oczywiście wyrażenia *pojemna pamięć* i *pojemność pamięci*, a także wyrażenia przyimkowe *w pamięci* i *z pamięci*, których metaforycznego podłoża już zwykle sobie nie uświadamiamy. Ujęcie pamięci jako pojemnika motywuje również wiele zwrotów frazeologicznych, np. *ktoś szuka czegoś w pamięci*, *ktoś grzebie w pamięci*, *ktoś* a. *coś staje komuś w pamięci*, *coś wyleciało // uleciało // wypadło // uciekło komuś z pamięci* (Pajdzińska 2012: 101).

W analizie tej metafory zwraca się uwagę na uprzedmiotowienie pamięci, nadanie jej cech przedmiotów, przede wszystkim wymiarów:

> Nieprzedmiotowa pamięć zostaje obdarzona w kulturowo-językowej konceptualizacji atrybutami charakterystycznymi dla pudełka-przedmiotu. Przede wszystkim ma obszar zewnętrzny [*usunąć coś z pamięci*] i wewnętrzny [*szukać czegoś w pamięci*] ograniczony przez jej wymiary [*przestrzenie pamięci*]. Jednak owo pudełko pamięci czy też pudełko z pamięcią, nie jest tylko zwykłym pojemnikiem, do którego coś się wrzuca i z którego coś się zabiera (Nowak, Siwiec 2008: 68).

Metafora ta ma dwa wymiary: ogólny i szczegółowy.[5] W wymiarze ogólnym PAMIĘĆ TO POJEMNIK. Wymiar szczegółowy zostanie przedstawiony w dalszej części artykułu.

Opisywane przez badaczy, metafory pamięci[6] to:

- istota żywa/organizm/człowiek: pamięć jest częścią człowieka, ale też i samodzielnym bytem, np. *pamięć żywi się wspomnieniami, chłonna pamięć*,
- cenny, wartościowy przedmiot, o którym się mówi, „używając batalistycznej i archeologicznej metaforyki (*pamięć wydobyta z ziemi*)" (Nowak, Siwiec 2008: 68),
- miejsce, wydzielony obszar, budynek, sejf, które są potrzebne, aby umieścić na nich lub przechować w nich istotne dla społeczeństwa i/lub człowieka wspomnienia, informacje, uczucia (*miejsca pamięci*).

„Pamięć postrzegana jest przez pryzmat metaforyki technicznej i technicystycznej" (Nowak, Siwiec 2008: 69). Wskazane powyżej metaforyczne ujęcia pamięci uzupełnić można o kolejne.

Pamięć jako struktura i proces. Szczegółowe sposoby konceptualizacji pamięci

Pamięć konceptualizowana jest jako element kosmosu, do tej metaforyki odwołują się kolejne trzy metafory:

PAMIĘĆ TO ZIEMIA, ukrywająca/zakrywająca wspomnienia-przedmioty (*odkopywać z pamięci*) lub wspomnienia-rośliny (*zakorzenić w pamięci*). Podkreśla się w ten sposób procesualny charakter zapamiętywania (*zakorzenić w pamięci*) i przypominania (*wygrzebywać, odkopywać z pamięci*). Ujmowanie pamięci w kategoriach prac odkrywkowych lub ogrodniczych podkreśla, że zapamiętywanie i przypominanie to procesy celowe, rozciągnięte w czasie, wymagające wysiłku i starań (*zakorzenić*). Zapamiętywanie to ruch do wewnątrz (*zakorzenić*), a przypominanie to ruch od środka, od wewnątrz na zewnątrz. WSPOMNIENIA TO ROŚLINY, korzeniami tkwiące w pamięci-ziemi lub WSPOMNIENIA TO SKARBY (*wygrzebać z pamięci*), ukryte głęboko pod ziemią, niedostępne obserwacji zewnętrznej. Korzeń to najbardziej trwała, niedostępna obserwacji, podziemna część rośliny, to jej najbardziej trwała część, która umożliwia odrastanie, wyrastanie rośliny. Podobnie

[5] Podobnie jak w konceptualizacji tekstu (Maćkiewicz 1999: 93).

[6] „Pamięć i język są ze sobą związane na tekstologicznym poziomie komunikacji międzyludzkiej, ale też pamięć i łączące się z nią przypominanie to nie tylko sprawa tekstu, ale może przede wszystkim dyskursu. Tu trzeba odróżnić pamięć jako instrumentalną wartość i właściwość dyskursu od tej pamięci, która jako wartość sama w sobie stanowi tekst kultury i może być traktowana jako swego rodzaju *modus dicendi*, sposób mówienia o świecie, stąd też różne dyskursy pamięci, przywołujące związki pamięci z innymi elementami rzeczywistości, zwłaszcza kolokacje pamięci i historii" (Nowak, Siwiec 2008: 70).

wspomnienia mogą być ukryte głęboko w pamięci i przy sprzyjających okolicznościach ze śladów (korzeni) pamięci można wydobyć całe wspomnienie. Odnosi się to do tzw. pamięci głębokiej. Agensem jest tu ogrodnik (*zakorzenić w pamięci*) lub poszukiwacz skarbów (*wygrzebywać, odkopać z pamięci*).

Metafora ta łączy się z kolejną, w historii pamięci chronologicznie wcześniejszą, tj. PAMIĘĆ TO SKAŁA (*wyryć się w czyjejś pamięci*). Odnosi się ona do zapamiętywania, które jest procesem trwałym, niezmiennym. Cechy te podkreślane są przez kolejną metaforę, w której pamięć to ŻELAZO (*wykuć/kuć na pamięć*), odnosi się ona do zapamiętywania, a jej agensem jest kowal.

PAMIĘĆ TO CIAŁO NIEBIESKIE: *zaćmienie pamięci* (por. *zaćmienie księżyca, słońca*). Metafora odnosi się do zapominania, ma charakter czasowy i przemijalny, odwracalny. Zapominanie to brak światła, a więc pamiętanie implikuje światłość, oświecenie, a zatem wiąże się z wiedzą. Metafora ta bliska jest wyróżnianej przez Roberta Fludda, według którego ludzki umysł to mikrokosmos (Draaisma 2009: 68). Jest próbą zrozumienia procesów pamięci, w których zapomnienie przyrównywane jest do zaćmienia.

PAMIĘĆ TO WODA (*zmącona pamięć*, *wyłowić coś z pamięci*). Metafora ta implikuje kolejną cechę pamięci, płynny i wybiórczy charakter procesu przypominania. Pamięć-woda podkreśla przypadkowość przypominania, to że człowiek nie zna istoty i mechanizmów przypominania sobie. Przypominanie to ruch (*łowienie*) z wewnątrz na zewnątrz. Impulsem do przypomnienia sobie czegoś może być jakieś skojarzenie, słowo-klucz, obraz itp., czyli przynęty, na które agens-rybak łowi WSPOMNIENIA-RYBY.

Metaforyka żywiołu przywoływana w cytowanych powyżej wyrażeniach pojawia się także w kolejnej: PAMIĘĆ TO OGIEŃ (*pamięć ludzka nie wygasła*). Metafora odnosi się do pamiętania i zapominania. WSPOMNIENIA TO DREWNO lub PŁOMIEŃ, które podsycają pamięć-ogień. Tu również podkreśla się czasowość pamięci.

W kolejnej grupie metafor pamięć podlega animizacji i personifikacji i ujmowana jest jako: PAMIĘĆ TO ISTOTA (*żywa pamięć*), głównie CZŁOWIEK (*wierna pamięć, serdeczna, tkliwa*, *wdzięczna pamięć, pamięć mnie nie myli*). Pamięci przypisywane są pozytywne cechy ludzkie: czułość, wierność, serdeczność, wdzięczność, ujawniane tylko w kontakcie z drugim człowiekiem. Na pamięć patrzy się więc jak na kogoś innego od nas samych. Człowiek i jego pamięć pozostają więc w bliskich relacjach. Pamięć jest wtedy waloryzowana pozytywnie. Metafory te podkreślają pamiętanie. W pojedynczych wyrażeniach pamięci przypisywane są też tzw. ludzkie cechy, np. zawodność (*pamięć zawodzi*), wskazujące na zapominanie.

Metafora PAMIĘĆ TO CZŁOWIEK bywa konkretyzowana, co obrazują kolejne przykłady: PAMIĘĆ TO UCZEŃ (*ćwiczyć pamięć*), pamięć jest więc zmienna, jej trwałość zależy od wysiłku zarówno agensa-nauczyciela, jak i ucznia-pamięci. Metafora ta odnosi się do pamiętania.

Z metaforą tą wiąże się kolejna, według której pamięć ujmowana jest jako ciało lub część ciała człowieka: PAMIĘĆ TO CIAŁO (*wbić się w pamięć*), WSPOMNIE-

NIA TO DRZAZGI. Czasownik zwrotny nie wskazuje na agensa zapamiętywania, czyli nie mamy wpływu na to, co zapamiętujemy. Wspomnienia-drzazgi same, bez naszego udziału wbijają się nam w pamięć. Metafora podkreśla, że nie znamy mechanizmów rządzących zapamiętywaniem. Zapamiętywanie to ruch z zewnątrz do wewnątrz; PAMIĘĆ TO RĘKA (*sięgać pamięcią*). Abstrakcyjną cechę ludzką ujmuje się w kategoriach widocznej części ludzkiego ciała. Według tej metonimii, przypominanie to ruch na zewnątrz. W podobny sposób konceptualizowany jest w języku zmysł wzroku (*sięgnąć wzrokiem*); PAMIĘĆ TO MIĘSIEŃ (*wytężyć pamięć*). Metafora ta także odnosi się do przypominania, które wymaga wysiłku.

Konceptualizacja pamięci odnosi się również do przestrzeni życia człowieka lub zwierząt i ptaków: realnej, ziemskiej. Stąd: PAMIĘĆ TO MIEJSCE/POMIESZCZENIE (*wychodzi komuś z pamięci*). WSPOMNIENIA TO ISTOTY ŻYWE/WĘDROWCY, wychodzący z pamięci-pomieszczenia, same stanowiące o sobie. Zapominanie to ruch z wewnątrz na zewnętrz, jest to proces niekontrolowany przez człowieka. PAMIĘĆ TO SCHOWEK (*zachować, przechowywać coś w pamięci, zakamarki pamięci*) służący do przechowywania wspomnień, czyli pamiętania. Metafora ta podkreśla dwie cechy pamięci: jej ograniczenie przestrzenne i czasowe.

Warto podkreślić, że metafora ta znana jest od czasów św. Augustyna. „W Księdze X *Wyznań* pisze on o budynkach, spichrzach, pieczarach i skarbcach pamięci – obrazy te, jak sam przyznaje, w najlepszym razie dają przybliżoną wizję pamięci" (Draaisma 2009: 47). Metafora ta próbuje ustrukturyzować pamięć, która sama w sobie miejscem, strukturą nie jest.

Konkretyzacja tej metafory odnosi się do świata zwierząt: PAMIĘĆ TO GNIAZDO (*coś ulatuje, wylatuje, wypada z pamięci*). Metafora ta odnosi się do zapominania, które nie jest procesem celowym. Zapominanie ujmowane w kategoriach ruchu od wewnątrz na zewnątrz. Pamięć to zatem przestrzeń wypełniona ulotnymi wspomnieniami. Przestrzeń pamięci nie jest więc trwała.

Metaforę tę notuje także wspominany już Douwe Draaisma. Przywoływany za Sokratesem obraz pamięci jako gołębnika lub ptaszarni „przedstawia zapamiętywanie jako zachowywanie doznania w zamkniętej przestrzeni. Kto chce coś sobie przypomnieć, wchodzi na nowo w tę przestrzeń i próbuje odnaleźć to, co zostało w niej złożone" (Draaisma 2009: 47).

Do przestrzeni granicznej odwołuje się metafora: PAMIĘĆ TO GRÓB (*wskrzeszać w pamięci, odżyć w pamięci*). Pamięć ujmowana jest w kategoriach śmierci. PAMIĘĆ TO GRÓB, WSPOMNIENIA TO ZMARLI złożeni w pamięci-grobie. Zapominanie to śmierć wspomnień, przypominanie to przywracanie do życia. Metafora pokazuje, że zapominanie tylko pozornie jest procesem nieodwracalnym.

Kolejną grupę metafor pamięci stanowią te odnoszące się bezpośrednio do metafory PAMIĘĆ TO POJEMNIK, stanowiące jej konkretyzację, odwołujące się do kategorii wytworów ludzkich: PAMIĘĆ TO PRZEDMIOT (*tracić pamięć*, *stracić pamięć*, *zostawić po sobie dobrą/złą pamięć*, *zachować o kim dobrą pamięć, odjąć komuś pamięć*). Metafora podkreśla zapominanie, ujmowane jako utratę wartościowego,

cennego przedmiotu, może daru, prezentu? (*dziękować za pamięć*) oraz pamiętanie (*zachować o kim dobrą pamięć*). W innych wyrażeniach utrwalone są cechy pamięci-przedmiotu, czyli wymiary/rozmiary (*mieć krótką/długą pamięć*). W wyrażeniach tych podkreśla się cechy pamiętania – trwałość. Jednocześnie jest to przedmiot, który brudzi się, starzeje, wymaga uporządkowania (*odświeżyć pamięć*), może być uszkodzony – *dziurawa pamięć*. Ostatnia metafora odnosi się do pamiętania i zapominania. Pamiętanie nie jest procesem kontrolowanym przez człowieka i stałym. Skoro pamięć jest pojemnikiem przepustowym, to zapominanie to ruch z wewnątrz na zewnątrz.

W metaforach językowych pamięć ujmowana jest także jako PRZEDMIOT CZCI (*święcić czyjąś pamięć*, *szanować, czcić czyjąś pamięć*). Podkreślone jest tu pamiętanie, agensem jest człowiek oddający cześć pamięci.

PAMIĘĆ TO ŻYWNOŚĆ (*świeża pamięć*). Metafora wskazuje na to, jak bardzo pamięć jest ważna dla człowieka, porównywana jest to podstawy ludzkiego funkcjonowania, czyli do pożywienia. Jednocześnie podkreślony jest tu ograniczony czas pamięci. Metafora odnosi się do pamiętania.

Konkretyzacją metafory PAMIĘĆ TO PRZEDMIOT są kolejne: PAMIĘĆ TO KALKULATOR (*szwankuje pamięć, liczyć, policzyć, dodawać, dzielić itp. w pamięci*), służący do przeprowadzania operacji matematycznych. Zapominanie spowodowane jest usterką pamięci-maszyny. Ujmowanie pamięci w kategoriach maszyny podkreśla także Draaisma (2009: 111): „Pamięć ludzka jest urządzeniem działającym czysto mechanicznie, wyposażonym w sprężyny i tryby nastawione do wykonywania odpowiednich ruchów we właściwym czasie".

PAMIĘĆ TO ODTWARZACZ (*odtworzyć coś w pamięci*). Przypominanie to ruch – odtwarzanie wcześniej zarejestrowanych wspomnień. Jest w pełni kontrolowany przez człowieka obsługującego pamięć-urządzenie. Agensem jest tu człowiek odtwarzający wspomnienia-muzykę/filmy.

PAMIĘĆ TO GĄBKA (*chłonna pamięć*). Metafora ta dotyczy zapamiętywania i pamiętania. Pojemność pamięci jest zmienna. Wspomnienia to woda (bez kształtu, bez rozmiaru, ciekła), która wypełnia pamięć-gąbkę. Pamięć, tak jak gąbka, jest zmienna: może być lżejsza lub cięższa w zależności od nasączenia wspomnieniami-wodą

PAMIĘĆ TO KSIĘGA (*zapisać w pamięci, notować, odnotować, zanotować coś w pamięci, coś zapisało się, utrwaliło się w pamięci, wykreślić kogoś, coś z pamięci*). Wspomnienia to teksty ustne, wymagające utrwalenia, zapisania, przemiany w tekst pisany. Pamięć-księga jest makroznakiem, tekstem otwartym, stale uzupełnianym, wzbogacanym o nowe teksty. Pamięć jest więc tekstem, rozumianym zarówno jako struktura, jak i proces (*notować w pamięci*). Metafora ta ponownie podkreśla głównie proces zapamiętywania (ilość wskazań), pamiętania (*coś utrwaliło się w pamięci*), jak i zapominania (*wykreślić z pamięci, wymazać* (*wytrzeć*) *co z pamięci)* jako ruchu z wewnątrz. Jednocześnie wykreślanie z pamięci-księgi wspomnień-tekstów pisanych pozostawia jakiś ślad (*wykreślić*) lub nie (*wytrzeć*).

„Pamięć w końcu sama stała się metaforyczną księgą, nieustannie zapełnianą i wzbogacaną, niczym strona dodawana do strony” (Draaisma 2009: 55).

Jednocześnie pamięć może być ujmowana nie jako wytwór pisarza (księga), ale jako sam PISARZ: *pamięć nie dopisuje.* Problemy z zapamiętywaniem związane są więc z działalnością pamięci-pisarza, który nie dopisuje już nowych wspomnień-tekstów do pamięci-księgi.

Kolejne metafory ukazują pamięć w kategoriach drogi i podróżowania: PAMIĘĆ TO WALIZKA/PLECAK (*nosić coś w pamięci, pamięć przenośna*). Metafora ta odnosi się do pamiętania. Pamięć ujmowana jest w kategoriach bagażu, który nosimy ze sobą, wędrując przez życie. PAMIĘĆ TO POJEMNIK (konkretniej bagaż), ŻYCIE TO DROGA, CZŁOWIEK TO WĘDROWIEC, A WSPOMNIENIA TO PRZEDMIOTY, które nosimy w walizce. Pamięć-walizka to zatem nieodłączny atrybut podróżowania przez życie. Metafora odwołuje się do pamiętania.

PAMIĘĆ TO POJAZD/ŚRODEK LOKOMOCJI (*wracać, powracać pamięcią do czegoś, do kogoś, cofać się pamięcią*) – przypomnienie to ruch w jedną stronę, ruch wstecz, nie jest to ujęcie koherentne z utrwaloną w naszej kulturze metaforyką DO PRZODU TO DOBRZE, DO TYŁU TO ŹLE. PAMIĘĆ TO POJAZD umożliwiający przemieszczanie się w czasie. Nakłada się na to metafora PAMIĘĆ TO DROGA. Tę metaforę wyróżnia Anna Pajdzińska, pisząc: utrwalonym przez frazeologizmy sposobem konceptualizacji pamięci jest połączenie metafor CZAS TO PRZESTRZEŃ I MYŚLENIE/ WSPOMINANIE TO RUCH W PRZESTRZENI (Pajdzińska 2012:102).

Z metaforą tą wiąże się kolejna, w której pamięć ujmowana jest jako ruch: PAMIĘĆ TO RUCH/PRZEMIESZCZANIE SIĘ (*przebiec coś pamięcią (w pamięci*). Przypominanie to wyprawa, szybki ruch wewnątrz pamięci, po pamięci-drodze (*przebiec coś w pamięci*). Człowiek przypominający sobie to człowiek w drodze (*homo viator*).

Podsumowanie

Jak wspominano, metafory pomagają zrozumieć jakiś aspekt pojęcia, jednocześnie ukrywając inne aspekty. „Tworzą koherentne systemy, według których konstruujemy pojęcia, opierając się na naszym doświadczeniu” (Lakoff, Johnson 2010: 75).

Wielość szczegółowych metafor pamięci pokazuje:

1) złożoność i ograniczoność poznawczą człowieka w stosunku do abstrakcyjnego, trudnego do zdefiniowania, pojęcia „pamięć”;
2) wielość prób uwypuklania i ukrywania różnych aspektów pamięci, co obrazuje załączona tabela;
3) pamięć traktowana jako pojemnik jest w metaforach językowych różnie konceptualizowana. Raz jest to pojemnik o wyraźnie ograniczonych rozmiarach:

ciało, innym razem o nieograniczonej pojemności: ziemia, woda. Pamięć może być pojemnikiem zamkniętym: schowek, miejsce/pomieszczenie, grób, bagaż lub otwartym: woda, gniazdo;

4) najmniej określeń metaforycznych odnosi się do zapamiętywania, co wskazuje na to, że jest to proces najbardziej kontrolowany przez człowieka. Znane są mechanizmy zapamiętywania, środki mnemotechniczne: rytm, rym, formuły, słowa klucze. Najbardziej metaforyczne wydaje się pamiętanie, co dowodzi, że człowiek nadal nie zna natury i struktury pamięci, nie wie, co powoduje, że coś pamięta. Zapominanie i przypominanie są porównywalnie utrwalone w metaforyce językowej. Są to, podobnie jak pamiętanie, procesy, których natura jest nadal zagadką;
5) w metaforach językowych człowiek (agens) jest ujmowany jako wykonawca czynności, w rolach zawodowych: pisarza, księgowego, rybaka, kamieniarza, kowala, nauczyciela. Z zapamiętywaniem łączone są zawody wymagające wysiłku fizycznego (kamieniarz, kowal, ogrodnik) lub intelektualnego (pisarz). Zapamiętywanie traktowane jest więc głównie jako proces kontrolowany przez człowieka, wymagający wysiłku, rozciągnięty w czasie;

Podsumowując, pamięć konceptualizowana jest jako struktura i jako proces. Do kategoryzacji pamięci jako struktury odsyłają szczegółowe metafory pojemnika (miejsce/pomieszczenie, gniazdo, grób, przedmiot, maszyna/urządzenie, przechowalnia/schowek, księga i in.). Na konceptualizację pamięci jako procesu wskazują „podświetlane" przez poszczególne metafory etapy szeroko rozumianego pamiętania: zapamiętywanie, pamiętanie, przypominanie lub zapominanie. Zawarte w metaforach procesy pamięci zobrazować można następującym diagramem:

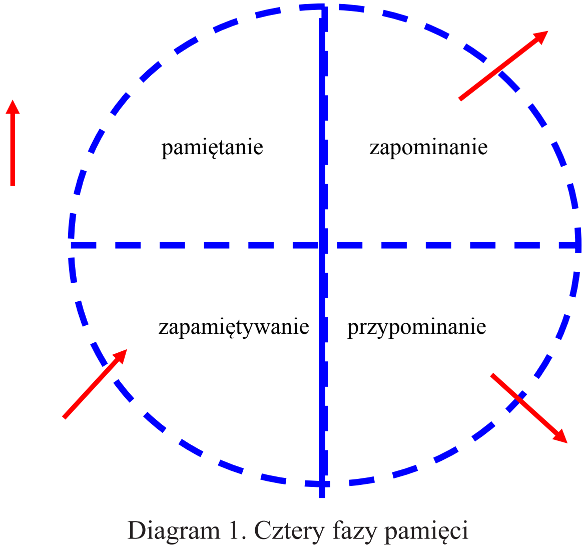


Diagram 1. Cztery fazy pamięci

Pierwszym etapem pamięci jako procesu jest z a p a m i ę t y w a n i e konceptualizowane jako utrwalanie, czyli przede wszystkim ruch w głąb (metafory pamięci-ziemi, ciała, księgi, gąbki, skały). Zapamiętywanie można, podobnie jak mówienie wchodzące w skład mowy, określić jako proces indywidualny. Jest to proces polegający na „wkładaniu” do pojemnika pamięci-struktury nowych elementów, wspomnień, doświadczeń, uzupełnianie tego, co dane (na diagramie symbolizuje to strzałka skierowana do wewnątrz).

Drugim etapem jest p a m i ę t a n i e jako trwanie, stan, *constans* (*coś komuś stoi w pamięci*, *mieć w pamięci*), konceptualizowane jako życie (*żyć w czyjejś pamięci*). Pamiętanie (jako struktura) wchodzi więc w skład pamięci jako procesu. Pamiętanie przypomina z jednej strony zrozumienie słów w mowie, z drugiej społeczny język. Jest to bowiem przyjęcie tego, co zapamiętywane jako swoje, ważne, dołożenie do istniejącego już pojemnika pamięci, na który składa się zarówno to, co jednostkowe, jak i to, co zbiorowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie (doświadczenia, tradycje, zwyczaje itp.). Pamiętanie określić więc można jako proces społeczny, włączający to, co jednostkowe w strukturę tego, co odziedziczone i uzyskane w zbiorowości.

Trzecim etapem pamięci jest z a p o m i n a n i e ujmowane w kategoriach porządków (*wyrzucić kogoś z pamięci, wywietrzeć z pamięci*). Zapominane jest to, co niepotrzebne, nieprzydatne, nieaktualne, niespójne z tym, co już znajduje się w strukturze pamięci.

Ostatni etap to p r z y p o m i n a n i e , konceptualizowane jako gonitwa (*coś umknęło (czyjejś) pamięci*), wysiłek (*wysilać pamięć*), wołanie (*przywodzić/ przywoływać na pamięć*).

Nasze myślenie o pamięci w pewnym stopniu przypomina naukowy sposób konceptualizacji mowy, który charakteryzował Tadeusz Milewski:

> Cztery fazy mowy nawzajem wynikają z siebie i na sobie się opierają. Abstrakcyjny system norm społecznych, jakim jest język, stanowi podstawę procesu mówienia wyrażającego myśli i przeżycia indywidualne i konkretne. Ponieważ jednak treści te wyrażane są w mówieniu zgodnie z normami społecznymi języka, przeto indywidualne mówienie staje się źródłem społecznego procesu zrozumienia. Utrwalony produkt zrozumienia staje się tekstem, z którego zostają wyabstrahowane normy języka, a normy te stają się podstawą nowego mówienia. Cztery fazy mowy, następując po sobie, tworzą zamknięty krąg i nawzajem się przenikają, tak że ścisłe określenie stanowiska języka w całokształcie mowy jest możliwe tylko na podstawie analizy opartej na odróżnieniu różnych rodzajów znaków (Milewski 2004: 7).

Cztery, ujawnione w metaforach językowych, fazy pamięci scharakteryzować można następująco. Cztery fazy pamięci wynikają z siebie i wzajemnie się warunkują. Kategorią społeczną jest pamiętanie, które stanowi podstawę pamięci jako procesu. Indywidualne zapamiętywanie włącza treści do procesu pamięci, do społecznego pamiętania (np. poprzez mówienie, opowiadanie, komunikację).

Produkt pamiętania z czasem może ulec zapominaniu, jeśli jego treści nie są spójne z treściami społecznego i jednostkowego pamiętania. Zapominane może na nowo zostać włączone do pamięci, stać się podstawą przypominania, czyli ponownego przywracania do pamiętania. Cztery fazy pamięci mogą tworzyć zamknięty krąg, ale mogą też nie zataczać tego koła. To, co podlegało procesowi zapomnienia, może być przypominane, jeśli treść pamięci społecznej zmieni się na tyle, by stało się to istotne, ważne, warte przywrócenia, na co wskazują zawarte w metaforach językowych określenia wspomnień (skarby/rośliny).

Podsumowując, pamiętanie określić można jako strukturę łączącą to, co społeczne i to, co jednostkowe, co abstrakcyjne i co konkretne. Zapamiętywanie to włączanie (na krótko lub długo) wspomnień w strukturę pamiętania. Zapominanie to usuwanie z tej struktury tego, co niepotrzebne, nieważne, niespójne ze strukturą pamiętania (społecznego i jednostkowego). Przypominanie to niejako przywracanie do łask, ponowne włączanie w strukturę pamiętania tego, co społecznie i jednostkowo ważne, aktualne, cenne. Przypominanie to ruch z wewnątrz pamięci na zewnątrz (co na diagramie obrazuje strzałka skierowana na zewnątrz). Ruch ten wiąże się z komunikacją, bo pamięć żyje w komunikacji i dzięki niej (Assmann 2008: 53).

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

Assmann Jan, 2008, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. Anna Kryczyńska-Pham, red. Robert Traba, Warszawa: Wydaw. Uniwersytetu Warszawskiego.

Draaisma Douwe, 2009, *Machina metafor. Historia pamięci*, przekł. Robert Pucek, Warszawa: Wydaw. Aletheia.

Draaisma Douwe, 2012, *Księga zapominania*, przekł. Robert Pucek, Warszawa: Wydaw. Aletheia.

Golka Marian, 2009, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa: Wydaw. Naukowe Scholar.

Krzeszowski Tomasz P., 2010, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] Lakoff George, Johnson Mark, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa: Wydaw. Aletheia, s. 5-22.

Lakoff George, Johnson Mark, 2010, *Metafory w naszym życiu*, przekł. Tomasz P. Krzeszowski, Warszawa: Wydaw. Aletheia.

Milewski Tadeusz, 2004, *Językoznawstwo*, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.

Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin: Wydaw. UMCS.

Nowak Paweł, Siwiec Adam, 2008, *Pamięć i jej konceptualizacje w języku i w tekstach kultury*, [w:] *Pamięć i miejsce. Doświadczenie przeszłości na pograniczu*, red. Dominika Staszczyk, Anna Szymańska, Chełm: Wydaw. Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Chełmie, s. 63-73.

Pajdzińska Anna, 2012, *Polszczyzna o pamięci*, [w:] *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 6: *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Lublin: Wydaw. UMCS, s. 97-108.

Piekarczyk Dorota, 2014, *Metafory metatekstowe*, Lublin: Wyd. UMCS.

Ricoeur Paul, 2006, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. Janusz Margański, Kraków: Wydaw. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Wójcicka Marta, 2013, *Pamięć jako nośnik dziedzictwa kulturowego*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, red. Jan Adamowski, Katarzyna Smyk, Lublin-Warszawa: Wydaw. UMCS, s. 137-148.

Wójcicka Marta, 2012, *Pamięć jako wartość ludowego stylu artystycznego,* [w:] *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana,* t. 6: *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej,* red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Lublin: Wydaw. UMCS, s. 169-181.

SŁOWNIKI

Słownik języka polskiego, red. Elżbieta Sobol, Warszawa 2005: Wydaw. Nauk. PWN.

Inny słownik języka polskiego PWN, red. Mirosław Bańko, t. 1-2, Warszawa 2000: Wydaw. Nauk. PWN.

Bogusław Dunaj, *Współczesny słownik języka polskiego*, Warszawa 2007: Wydaw. Langenscheidt Polska.

Uniwersalny słownik języka polskiego, red. Stanisław Dubisz, t. 1-4, Warszawa 2003: Wydaw. Nauk. PWN.

Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny, red. Halina Zgółkowa, t. 1-50, Poznań 1994-2005: Wydaw. Kurpisz.

Słownik języka polskiego, red. Witold Doroszewski, t. 1-11, Warszawa 1958-1969: Wydaw. Naukowe PWN.

Memory in Linguistic Metaphors

Summary

The aim of the present paper is to analyze the image of memory that is fixed in conceptual metaphors. The following conceptualizations of memory have been distinguished: MEMORY means: EARTH, ROCK, CELESTIAL BODY, WATER, FIRE, LIVING BEING (HUMAN), BODY (HAND or MUSCLE), PLACE/LODGING (CLOSET, NEST, GRAVE), THING (CALCULATOR, RECORDER, SPONGE, RUCKSACK/SUITCASE, BOOK), VEHICLE/MEANS OF TRANSPORTATION, MOVEMENT/DISPLACEMENT. The memory fixed in linguistic metaphors is conceptualized as a structure (place, nest, thing, machine, closet, book) and as a process. Particular conceptualizations of memory „light from below” the stages of memory as a process: memorizing, remembering, recalling, and forgetting.

PAMIĘĆ TO	Fazy pamięci				Wspomnienie to	Agens	Cechy pamięci	Przykłady językowe
	zapamiętywanie	pamiętanie	zapominanie	przypominanie				
ZIEMIA	+	-	-	+	skarby/ rośliny	poszukiwacz skarbów/ogrodnik	procesualność, celowość, czasowość, wymagająca wysiłek	*odkopywać z pamięci, zakorzenić w pamięci*
SKAŁA	+	-	-	-	-	kamieniarz	trwałość, niezmienność	*wyryć się w czyjejś pamięci*
ŻELAZO	+	-	-	-	-	kowal	trwałość, niezmienność	*wykuć, kuć na pamięć*
CIAŁO NIEBIESKIE	-	-	+	-	-	-	charakter czasowy i przemijalny, odwracalny	*zaćmienie pamięci*
WODA	-	-	-	+	ryby	rybak	płynność, wybiórczość, przypadkowość	*zmącona pamięć, wyłowić coś z pamięci*
OGIEŃ	-	+	+	-	drewno	-	przemijalność, czasowość	*pamięć ludzka nie wygasła*
ISTOTA ŻYWA/ CZŁOWIEK	-	+	+	-	-	-		*żywa pamięć, wierna, serdeczna, tkliwa, wdzięczna pamięć, pamięć mnie nie myli, pamięć zawodzi*
UCZEŃ	-	+	-	-	-	nauczyciel	zmienna, wymaga wysiłku	*ćwiczyć pamięć*
CIAŁO	+	-	-	-	drzazga	-	niekontrolowana przez człowieka	*wbić się w pamięć*
RĘKA	-	-	-	+	-	-	wymaga wysiłku	*sięgać pamięcią*
MIĘSIEŃ	-	-	-	+	-	-	wymaga wysiłku	*wytężyć pamięć*
MIEJSCE/ POMIESZCZENIE	-	-	+	-	istota żywa/ wędrowiec	-	niekontrolowana przez człowieka	*wychodzić komuś z pamięci*
SCHOWEK	-	+	-	-	przedmioty	-	ograniczenie przestrzenne i czasowe	*zachować, przechowywać coś w pamięci, zakamarki pamięci*
GNIAZDO	-	-	+	-	ptaki/ jaja ptasie	-	ograniczenie przestrzenne i czasowe	*coś ulatuje, wylatuje, wypada z pamięci*
GRÓB	-	-	-	+	zmarli	-	proces odwracalny	*wskrzeszać w pamięci, odżyć w pamięci*

PRZEDMIOT	-	+	+	-	-	-	ograniczenie przestrzenne, trwałość, proces niekontrolowany	*tracić pamięć, stracić pamięć, zostawić po sobie dobrą/złą pamięć, zachować o kim dobrą pamięć, odjąć komuś pamięć, dziękować za pamięć, zachować o kim dobrą pamięć, mieć krótką/długą pamięć, odświeżyć pamięć, dziurawa pamięć*
ŻYWNOŚĆ	-	+	-	-	-	-	ograniczony czas działania	*świeża pamięć*
PRZEDMIOT CZCI	-	+	-	-	-	człowiek		*święcić czyjąś pamięć, szanować, czcić czyjąś pamięć*
KALKULATOR	-	-	+	-	-	księgowy	zawodność, brak kontroli	*szwankuje pamięć, liczyć, policzyć, dodawać, dzielić itp. w pamięci*
ODTWARZACZ	-	-	-	+	muzyka/filmy	człowiek	proces kontrolowany	*odtworzyć coś w pamięci*
GĄBKA	+	+	-	-	woda	-	zmienna objętość	*chłonna pamięć*
KSIĘGA	+	+	+	-	tekst ustny	pisarz	otwartość, zmienność, procesualność, strukturalność	*zapisać w pamięci, notować, odnotować, zanotować coś w pamięci, coś zapisało się, utrwaliło się w pamięci, wykreślić kogoś, coś z pamięci*
WALIZKA/ PLECAK	-	+	-	-	przedmioty	wędrowiec	ograniczenie przestrzenne	*nosić coś w pamięci, pamięć przenośna*
POJAZD/ ŚRODEK LOKOMOCJI	-	-	-	+	-	wędrowiec	proces celowy, kontrolowany	*wracać, powracać pamięcią do czegoś, do kogoś, cofać się pamięcią*
RUCH/ PRZEMIESZCZANIE SIĘ	-	-	-	+	-	wędrowiec	proces szybki, wymagający wysiłku	*przebiec coś pamięcią (w pamięci)*

Tabela: Pamięć w metaforach językowych

Damian Gocół
Instytut Filologii Polskiej UMCS, Lublin

Pamięć przeszłości a przekształcenia opozycji SWÓJ/OBCY w relacji sybiraczki Haliny Górskiej

Pamięć o minionych wydarzeniach ma znaczący wpływ na kształt ludzkiej podmiotowości. Współcześnie często mówi się wręcz o istnieniu narracyjnej tożsamości. Autor zastanawia się, w jaki sposób opowiadana historia wpływa na osadzenie człowieka w zbiorowości. Głównym przedmiotem zainteresowania jest opozycja SWÓJ/OBCY, która pozwala na odróżnienie siebie od innych ludzi. Podstawą badań jest ustna relacja Haliny Górskiej, która wpisuje się w nurt historii mówionej. Narratorka należy do środowiska sybiraków. W młodości przeżyła wiele historycznych przemian, a jej relacja jest bardzo barwna. Narratorka opowiada o wielu grupach społecznych, które napotykała w trakcie wywózki. Emocjonalny stosunek do opowiadanej historii pozwala na zaobserwowanie zmian w wizerunku SWOJEGO i OBCEGO. Początkowo widzenie osób spoza własnej grupy pozbawione jest negatywnego nacechowania. W młodości spędzonej na Kresach narratorka patrzy na świat z punktu widzenia ucznia. Nie widzi wyraźnej opozycji między swoją grupą a innymi. Drugi profil wyrasta z doświadczeń sąsiedztwa. W ten neutralny sposób postrzegani są Ukraińcy i Rosjanie. Można tu mówić o grupie INNYCH, do których stosunek nie jest wrogi. Wyjątkiem jest obraz Rosjanina zawarty w opowieściach rodziców autorki. Nosi on cechy okrucieństwa, mściwości, wiąże się z niebezpieczeństwem. Takie spojrzenie wywodzi się z doświadczeń rewolucji październikowej. Przełom w widzeniu opozycji następuje w czasie wojny. Rysuje się wówczas wyraźna grupa OBCYCH – Ukraińców czy Rosjan. W inny sposób postrzegani są mieszkańcy azjatyckiej części ZSRR, z którymi narratorkę łączy bieda, głód, niedola. W pewnym sensie zaliczani są oni do grupy SWOICH. Opozycja ulega dynamicznym przekształceniom w toku narracji. Na widzenie świata przez narratorkę wpływają nie tylko utrwalone w kulturze i języku wzory, ale również empiryczne doświadczenie.

Niniejszy artykuł wpisuje się w tematykę „Gawęd o kulturze" w sposób nietypowy, dotyczy bowiem szeroko pojętego systemu kultury. Materiałem badawczym, na którym się skupiam, jest narracja Haliny Górskiej, sybiraczki. Narratorka urodziła się w 1922 roku w Milatynie koło Ostroga. Pochodziła z rodziny szlacheckiej. W czasie II wojny światowej została wywieziona w głąb ZSRR wraz z rodziną.

Narracja, będąca przedmiotem mojego zainteresowania, została zarejestrowana przez członków grupy, której byłem liderem w trakcie warsztatów Historii Mówionej, jakie zostały zorganizowane w styczniu 2013 roku przez Studenckie Koło Naukowe Etnolingwistów UMCS. Jest to przekaz ustny utrwalony w postaci cyfrowej. Ma więc wiele wspólnego z szeroko pojętą gawędą[1], której najważniejszymi

[1] Według słownika pod red. M. Bańki, *gawęda* jest „to barwne opowiadanie o jakichś wydarzeniach lub czyichś przygodach, charakteryzujące się żywym, potocznym językiem" (ISJP Bań 1/435).

cechami są: fabularyzacja, łączność ze stylem potocznym, swobodna forma. Jest to gatunek nastawiony na realizację ustną oraz interakcję nadawcy i odbiorcy[2] i osadzony na tle szerszego systemu kultury. Aby uchwycić związki między językową materią narracji a jej kulturowymi kontekstami skorzystam z aparatu pojęciowego wypracowanego przez historię mówioną i etnolingwistykę.

Na wstępie krótko scharakteryzuję prąd badawczy, jakim jest historia mówiona. Metoda ta opiera się na zbieraniu, archiwizowaniu i przetwarzaniu narracji o minionych wydarzeniach. W innym rozumieniu możemy ją definiować po prostu jako rozmowę ze świadkiem historii (Niderla 2010: 13). Należy również podkreślić wyraźną interdyscyplinarność historii mówionej, która stosowana jest współcześnie nie tylko przez historyków, ale i przez przedstawicieli innych dyscyplin naukowych, takich jak: antropologia, socjologia, etnolingwistyka.

Forma utrwalenia materiału badawczego historii mówionej nie jest nowa. W podobny sposób działali już wcześniej etnolingwiści, dialektolodzy czy folkloryści (Bartmiński 2008: 9). Jeżeli chodzi o sposób zbierania materiału, przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych są ze sobą zgodni. Najczęściej stosowaną metodą jest wywodzony z socjologii wywiad otwarty. Ma on prowadzić do stworzenia rozmówcy warunków dogodnych do rozwinięcia jak najbardziej swobodnej i pozbawionej ingerencji badacza narracji. Mówiący nie powinien się sugerować zachowaniem swojego interlokutora. Dlatego ten ostatni powinien zadawać pytania o wysokim stopniu ogólności i nie komentować wypowiedzi narratora. Po zamknięciu opowiadania przez narratora badacz może zadać pytania, które precyzują zakończoną opowieść (Filipkowski 2006: 2). Istotnym aspektem historii mówionej jest również sposób rejestracji wspomnień. W tym przypadku badacze również są zgodni. Przeważa zapis cyfrowy – o ile to możliwe również z rejestracją obrazu.

Wyraźne różnice pomiędzy przedstawicielami poszczególnych dyscyplin ujawniają się na poziomie analizy zebranego materiału. Każda nauka wytworzyła nieco inne metody analizy, jednak możemy poczynić pewnie uogólnienia w ich klasyfikacji. Na tle wszystkich typów analizy wyróżniają się dwie metody. Pierwszą z nich moglibyśmy nazwać „historyczną”. Zgodnie z jej założeniami badacza interesuje głównie to, „co” opowiada narrator. Analiza ogniskuje się więc wokół faktów historycznych. Natomiast w przypadku podejścia „socjologicznego” bądź „antropologicznego” ważne jest to, „jak” mówi narrator. Taki sposób analizy jest ważny także dla etnolingwistyki. Dyscyplina ta wypracowała własną metodologię badań utrwalonego w języku obrazu świata (JOS). Jest ona użyteczna także dla analizy tekstów historii mówionej. Potwierdzają to inicjatywy podejmowane przez naukowców i studentów związanych z Uniwersytetem Marii Curie-Skłodowskiej. Lublin jest miejscem o bogatych tradycjach zbierania historii mówionych. Początkowo działalnością tego typu interesowały się głównie media oraz

[2] „Jeśli ktoś gawędzi z kimś, to rozmawia z nim w sposób swobodny i poufały” (ISJP Bań 1/435).

instytucje kultury. Przykładem mogą być działania stworzonego przez red. Czesławę Borowik Studia Historii Mówionej Polskiego Radia Lublin czy Ośrodka „Brama Grodzka – Teatr NN". Obie instytucje zbierają i przetwarzają narracje świadków historii – utworzyły również ich archiwa (por.: Czajkowski 2008; Jankowska 2008). Tematyka ta została również stosunkowo wcześnie podjęta na UMCS-e. Początek tego typu działaniom dały zajęcia z tekstologii medialnej prowadzone w roku 2005/2006 przez prof. Jerzego Bartmińskiego. W ich ramach studenci zebrali nagrania historii mówionej, które dały początek oddzielnej sekcji w zbiorach Pracowni „Archiwum Etnolingwistycznego". UMCS rozszerza swoją ofertę programową o coraz większy wybór zajęć związanych z historią mówioną. Dla naszych rozważań szczególnie ważne są prace Studenckiego Koła Naukowego Etnolingwistów UMCS. Pierwszą inicjatywą nawiązującą do historii mówionej, którą koło podjęło, było przygotowanie konferencji *Historia mówiona w świetle etnolingwistyki* (maj 2006). Poruszone zostały wówczas m.in. problemy gatunków mowy w tekstach historii mówionej, archiwizacji zebranych materiałów czy problematyki JOS[3]. SKNE UMCS od czterech lat organizuje również konkurs Historii Mówionej. W styczniu 2013 roku miały miejsce warsztaty Historii Mówionej *Audiosfera I*. Zajęcia poprowadziły red. Czesława Borowik i mgr Anna Niderla. Głównym tematem były zagadnienia związane z utrwalaniem i przetwarzaniem dźwięku oraz analizą tekstologiczną. Owocem warsztatów były relacje zaproszonych gości utrwalone przez grupy – jedną z nich jest omawiana w tym artykule narracja, w której utrwalony został pewien obraz świata. Opierając się na etnolingwistycznej definicji Jerzego Bartmińskiego, należy stwierdzić, że językowy obraz świata to:

> [...] zawarta w języku, różnie zwerbalizowana interpretacja rzeczywistości dająca się ująć w postaci zespołu sądów o świecie. Mogą to być sądy „utrwalone", czyli mające oparcie w samej materii języka, a więc w gramatyce, słownictwie, w kliszowanych tekstach (np. przysłowiach), ale także sądy presuponowane, tj. implikowane przez formy językowe, utrwalone na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów i rytuałów (Bartmiński 2007: 12).

Ten obraz świata zawsze jest „czyjś" – może więc służyć do badania tożsamości samego podmiotu mówiącego. Ważnymi kategoriami w naszej analizie są więc: punkt widzenia i perspektywa. Punkt widzenia to:

> [...] czynnik podmiotowo-kulturowy, decydujący o sposobie mówienia o przedmiocie, w tym m.in. o kategoryzacji przedmiotu, o wyborze podstawy onomazjologicznej przy tworzeniu jego nazwy, o wyborze jego nazwy, o wyborze cech, które są o przedmiocie orzekane w konkretnych wypowiedziach i utrwalone w znaczeniu. Przyjęty przez podmiot mówiący jakiś punkt widzenia funkcjonuje więc jako zespół dyrektyw kształtują-

[3] Publikacja materiałów pokonferencyjnych dostępna pod adresem: http://www.umcs.lublin.pl/images/media/Polonistyka/Historia.mowiona.w.swietle.etnolingwistyki.pd (dostęp: 25.03.2014).

> cych treść i strukturę treści słów i całych wypowiedzi, dające też podstawę do identyfikacji gatunków mowy i stylów językowych (Bartmiński 2007: 78).

Natomiast perspektywa to:

> [...] zespół właściwości struktury semantycznej słów, skorelowany z punktem widzenia i będący, przynajmniej w pewnym zakresie, jego rezultatem. Identyfikując te właściwości, odbiorca wypowiedzi dochodzi do rozpoznania przyjętego punktu widzenia (Bartmiński 2007: 78-79).

Niniejsza analiza ogniskuje się wokół jednego tylko aspektu tożsamości podmiotu. Skupimy się mianowicie na sposobie opisu opozycji SWOI/OBCY. To przeciwstawienie jest głęboko utrwalone w zarówno w języku, jak i w kulturze. Matrycę podstawowych opozycji utrwalonych w językach słowiańskich stworzyli Wjaczesław Iwanow i Władimir Toporow. Opiera się ona na podstawowej parze antonimów sakralny-świecki, co świadczy o wyraźnym powiązaniu systemu z wartościowaniem. Interesująca nas opozycja ma charakter społeczny (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 308-316). Bez umiejętności jej dostrzegania nie potrafilibyśmy tworzyć struktur społecznych. Natomiast dzięki niej możemy porządkować świat w prosty sposób – SWOI są podobni do mnie, OBCY to ludzie spoza tej grupy.

Taki sposób postrzegania relacji społecznych znalazł odbicie w języku. Jerzy Bartmiński stwierdza, że:

> Jest rzeczą godną szczególnej uwagi, jak opozycja ta – obecna na poziomie systemu – jest konkretyzowana na poziomie norm społecznych i uzusu, jakich domen dotyczy i do jakich kryteriów się odwołuje. Opis etnolingwistyczny, łączący dane językowe i kulturowe otwiera możliwość sięgania po skonwencjonalizowane, stereotypowe charakterystyki ludzi i rzeczy, utrwalone także na poziomie społecznej normy i w kolejności rekonstruowania profili bazowych stereotypów, przez eksponowanie aspektów etnicznych, religijnych, lokalistycznych, ideologicznych, psychologicznych itd. Aspekty te mogą być różnie dobierane i różnie hierarchizowane przez użytkowników (Bartmiński 2007: 37).

Omawiane wyżej prace dotyczą okresu lat 60. i 70. XX wieku. Opozycja SWOI/OBCY stała się obiektem zainteresowania naukowego o wiele wcześniej. Pierwsze prace dotyczące tego zagadnienia skupiają się na charakterystyce OBCEGO. Jego obraz rysuje się bowiem bardzo wyraźnie – szczególnie jeśli OBCY jest uważany za wroga. SWÓJ jest kategorią rozmytą – różne aspekty tożsamości uaktywniają się w odmiennych sytuacjach. Własna grupa z góry jest uznana za lepszą od innych, a jej opis skupia się na odnajdywaniu przeciwieństw w stosunku do OBCYCH. Podobne podejście odnaleźć możemy np. w pracach Jana Stanisława Bystronia, który skupiał się na zjawisku megalomanii narodowej (Bystroń 1980: 277-309; Bystroń 1995: 63-109).

Z czasem badacze zwrócili jednak uwagę na inne niż negatywne cechy w opisie OBCEGO. Podejście do tej grupy często przypomina stosunek do *sacrum*. OBCY może być straszny czy dziwny, ale nie zawsze zły. Dlatego obok tej kategorii często stosowane w opisie jest bardziej neutralne pojęcie INNEGO (Stomma 2000: 4-17; por. Benedyktowicz 2000). Anna Pajdzińska zwróciła uwagę, że w polskim dyskursie często podział na SWOICH i OBCYCH opiera się na takich wyznacznikach jak antropocentryzm, religia, narodowość, stosunek do europejskiego kręgu kulturowego (Pajdzińska 2001: 34).

W swojej narracji Halina Górska skupia się głównie na opisie mieszkańców ZSRR. Pod względem stosunku do OBCEGO opowieść podzielić możemy na dwie części. Pierwsza dotyczy okresu sprzed wywózki na Syberię. Druga kształtuje się pod wpływem doświadczeń z pobytu w głębi ZSRR.

W pierwszym okresie obraz OBCYCH kształtuje się na podstawie kilku doświadczeń. OBCYM jest przede wszystkim nie-Polak. Jednakże nie oznacza to, że jest on wrogiem. Przyjrzyjmy się fragmentowi (1):

(1) *No i przyznam się, że atmosfera w szkole pomimo to, że u nas na Kresach, ja kiedyś tu powiedziałam jednej nauczycielce, że u nas tak w szkole miałam Polaków, Ukraińców, Rosjan, Żydów, Litwinów i nawet Greczynka jedna się trafiła* [śmiech]. *No i ona mnie zapytała: „To gdzieś ty chodziła do szkoły? W Związku Radzieckim?". Ja mówię: „Nie, u nas była taka różnorodność" i pomimo to do wybuchu wojny w tym okresie dwudziestolecia naprawdę w szkołach taka koleżeńska atmosfera była. Nie robiło się jakichś specjalnych różnic. Tak że lata dziecinne wspominam i młodości, no bo już siedemnaście lat miałam, jak wojna wybuchła, wspominam bardzo mile i sympatycznie.*

Powyższy tekst ukazuje spojrzenie narratorki na opozycję SWOI/OBCY z perspektywy ucznia. Kontakty z innymi narodowościami były tam konieczne. Nie prowadziło to jednak do zaognienia wzajemnych stosunków, lecz do budowania atmosfery wzajemnej tolerancji. Należy więc w tym przypadku mówić nie tyle o wrogich OBCYCH, co o neutralnych INNYCH. Warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki narratorka wprowadza do tekstu charakterystykę SWOICH. Swojskość jest tu sygnalizowana zaimkiem osobowym *my*. Jest to typowy dla naszego języka sygnał opozycji SWÓJ/OBCY. Jednakże w danym tekście wiąże się ona z pewnym szczególnym aspektem widzenia świata. Wskazuje na to zarówno forma odmiany zaimka (Msc. l.mn.), jak i dookreślający go okolicznik miejsca (*na Kresach*). Takie sformułowanie podkreśla lokalistyczny aspekt swojskości. Jest ona widziana głównie przez pryzmat miejsca, stron rodzinnych. Takie spojrzenie nie stawia również ostrej granicy między zamieszkującymi Kresy narodowościami. INNI (nie-Polacy) zamieszkują przecież swojski obszar i dlatego są bliscy SWOIM.

Drugą perspektywę nazwać moglibyśmy sąsiedzką. W sąsiedztwie folwarku Górskich w Milatynie nieopodal granicy z ZSRR mieszkało wielu Ukraińców. O wzajemnych stosunkach w tym specyficznym miejscu świadczy fragment (2):

(2) *I pamiętam taki przykład, że jeden gospodarz, Ukrainiec, solidny gospodarz z naszej wsi, przyszedł do ojca z prośbą, że cała jego rodzina siostra z mężem z dwójką dzieci i z teściami jeszcze i przeszli przez granice, i właśnie są zatrzymani w tym ośrodku w Kowlu i prosi ojca, żeby za nich poręczył. I ojciec ich nawet zatrudniał, jak raz był jeden domek dla robotników taki dwuizbowy też budowany już po wojnie, przyzwoite zupełnie. Ojciec dwoje tych dorosłych zatrudnił. No, dzieci na razie do szkoły nie mogły chodzić, bo języka polskiego w ogóle nie znały, więc musiały się troszkę. Zresztą, to były małe osiem i sześć lat dzieci. Tak że sytuacja była taka, no, raczej, raczej… nic nie wskazywało na to, co się potem działo w czasie tych rzezi na Wołyniu, no nie tylko na Wołyniu, bo przecież na Podolu też to samo było tam. Tak że do chwili wybuchu wojny te stosunki układały się naprawdę zupełnie normalnie, przyzwoicie…*

Ukraińcy widziani są przez pryzmat zwykłych codziennych czynności. Opowiadając o pochodzącym z sąsiedztwa chłopie, narratorka skupia się przede wszystkim na jego cechach związanych z pracą. Podkreśla głównie jego solidność. Rysuje tym samym pozytywny obraz tego narodu. Narratorka skupia się w tym przypadku na opowieści o codziennym życiu. Podkreśla wagę wzajemnej pomocy i konieczność ułożenia normalnych stosunków między sąsiadującymi narodami. Ukraińcy również są wówczas INNYMI. Wskazuje na to przede wszystkim bariera językowa. Dzieci nowych imigrantów nie potrafią bowiem mówić po polsku. Górska nie widzi w tym niczego dziwnego – wszak całe życie spędziły one w ZSRR. Wskazuje jednak w ten sposób na to, że posługiwanie się zrozumiałym językiem jest konieczną cechą SWOICH. Są więc oni identyfikowani nie tylko poprzez aspekt lokalistyczny i narodowościowy, ale również lingwistyczny. Narratorka stwierdza jednak, że bariera narodowościowa i językowa w żaden sposób nie wpływały na wzajemne stosunki. Ukraińcy oceniani są na podstawie swojej pracowitości i przyzwoitości. Ojciec bez wahania decyduje się na pomoc, ponieważ uważa swojego sąsiada za sprawdzonego człowieka. Jednocześnie narratorka wyraża zdziwienie późniejszą postawą Ukraińców, których cechują cechy typowe dla OBCEGO. Ich działania określane są leksemem *rzeź*, który konotuje okrucieństwo. Taka zmiana wzajemnych stosunków jest jednak niezrozumiała dla samej narratorki. Element narracji o rzezi wołyńskiej opatruje swoistym metatekstowym komentarzem – *nic nie wskazywało na to*. Obrazuje to jej niepewny stosunek do nagłych i niespodziewanych przemian społecznych. Podkreśla jednak, że przed wojną relacje z INNYMI niczym nie różniły się od stosunku do SWOICH. Człowiek był oceniany poprzez swoje czyny. Wzajemne relacje określa, używając neutralnych – bądź lekko nacechowanych pozytywnie – przysłówków: *normalnie*, *przyzwoicie*. Ten niespodziewany dla samej narratorki przeskok w postrzeganiu Ukraińców mówi wiele nie tylko o interesującej nas opozycji, ale również o strukturze ludzkiej pamięci. Istnieją różne poziomy utrwalenia wspomnień w ludzkim umyśle. Obecnie przyjmuje się jednak, że pamięć przyjmuje ostatecznie formę opowiadania. Szczególnie psychologowie mówią o swoistej tożsamości narracyjnej. Pamięć ma charakter dynamiczny i zmienny. Ze względu na nowe doświadczenia podlega ciągłej restrukturalizacji.

Tak jak w badanej narracji zmieniają się oceny pamiętanych zdarzeń czy osób. Powyżej ukazałem, w jaki sposób zmieniało się widzenie Ukraińców. Drugą istotną dla rozwoju tożsamości narratorki grupą byli Rosjanie oraz – szerzej – obywatele Związku Radzieckiego.

Wizerunek Rosjan w okresie przedwojennym nie jest całkowicie zły. Wskazują na to liczne anegdoty o sytuacjach na polsko-sowieckiej granicy. Poniżej przytaczam jedną z takich opowieści.

(3) *No, bywały takie śmieszne przypadki, pamiętam, że nie wiem, zbłądził chyba po pijanemu jakiś krasnoarmiejec i przekroczył granice w nocy* [śmiech]. *W KOP-ie go zatrzymali przez dzień i tak prawdopodobnie już z opowiadań kapitana KOP-u, który przyjeżdżał do nas nieraz tam do rodziców, opowiadał, że rozpłakał się, że jego całą rodzinę albo wywiozą gdzieś tam do obozu do łagru jakiegoś, albo rozstrzelają. No, więc w KOP-ie przytrzymali go cały dzień, w nocy przerzucili przez granicę. Po pewnym czasie dzieciaki takie wiejskie pasły przy granicy krowy i krowy sobie przeszły na drugą stronę. W nocy przegonili. Jedna krowa miała kartkę do boku przypiętą, że to jest rewanż za tego krasnoarmiejca.*

Narratorka rysuje w tym przypadku ciepły i pogodny obraz Rosjanina. Większość z określeń użytych do jego opisu ma charakter negatywny, ale jednocześnie podkreślający człowieczeństwo. Główne cechy Rosjanina to *pijaństwo*, *nieodpowiedzialność*, *bezradność*. Jest więc kimś, kto ma liczne wady. Jednakże cechy te raczej nas śmieszą niż przerażają. OBCY jest charakteryzowany jako gorszy, nieporadny, ale jego obraz jest bardzo ludzki. W tym okresie również on postrzegany jest jako sąsiad, z którym stosunki powinny być poprawne. Jednocześnie pojawia się jednak drugi punkt widzenia, który zmienia spojrzenie na Rosjanina. Występuje on głównie w wypowiedziach rodziców Górskiej przytaczanych przez nią opowieści (4).

(4) *Ponieważ moi rodzice oboje pochodzili, całe rodziny pochodziły z Kresów i wszyscy przeżyli rewolucję w Rosji i na naszych terenach i wiedzieli trochę, jak wygląda sytuacja w Związku Radzieckim, i co nam z tej strony zagraża, to pamiętam słowa ojca w momencie jak żegnał się z mamą. Mówi: „Pamiętaj! Jeżeli cośkolwiek ruszy się na Wschodzie, rzucajcie wszystko i uciekajcie". Czyli był bardziej przewidujący niż niektórzy nasi politycy.*

Wyłania się z nich obraz Rosjanina-bolszewika. Cechuje go nieprzewidywalność, porywczość i okrucieństwo. Z tej perspektywy Rosjanin ukazywany jest jako zagrożenie. Stosunek do niego staje się wyraźnie negatywny. To ktoś, przed kim należy *uciekać*. Mamy więc w tym okresie dwa profile Rosjanina – neutralny i negatywny. OBCY cechuje się więc przede wszystkim szkodliwą działalnością w stosunku do SWOICH. To ktoś, z kim nie da się ułożyć poprawnych relacji. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że te dwa – jakże odległe od siebie profile – mają również różne pochodzenie. Neutralny wizerunek Rosjanina wywodzi się z bezpośredniego doświadczenia Górskiej. Natomiast obraz bolszewika pochodzi

z opowieści jej rodziców. Wypowiedzi odnoszące się do tego profilu są opatrzone metatekstowym komentarzem, który podkreśla, że jest to przekaz zapośredniczony. Narratorka podkreśla, że ktoś (matka, ojciec) *przeżył, wiedział, mówił* o tym. Podkreśla również rolę własnej pamięci. Wyraźnie zaznacza, że *pamięta* słowa ojca. Obraz ten był bardzo sugestywny, ale ten kulturowo utrwalony wizerunek mógł zostać przełamany. Oprócz przekazanych narratorce językowych i kulturowych wzorców widzenia świata, istotną rolę odgrywa w narracji również empiria. Wnioski wyciągane z codziennych doświadczeń pozwalają na przełamanie pierwszego profilu i utworzenie konkurencyjnego obrazu Rosjanina.

Wraz z początkiem wojny zmienia się spojrzenie na mieszkańców ZSRR. Najwcześniej zmienia się stosunek narratorki do Ukraińców, których zachowanie ulega teraz radykalnej zmianie (5).

(5) *Myśmy się zbiegały u siebie, dom rzeczywiście otoczyło kilka osób, takich młodych Ukraińców, już tam: „Panowie, oddawać broń!". No, brat, jak to chłopak, w swoim pokoju nad tapczanem miał rozwieszony karabin, dubeltówkę, szable różne takie* [śmiech]. *Weszli do jego pokoju, zabrali to wszystko.*

Otwarcie ingerują oni w życie rodziny, kradną, są agresywni. Działania, które podejmują to przede wszystkim kradzież – broni, dobytku. Przytoczenia wypowiedzi Ukraińców ukazują również leksykalne sygnały opozycji. Polacy nie są już określani jako sąsiedzi, pojawia się negatywnie nacechowana forma *panowie*, która ma akcentować ich wyniosłość i pogardę dla innych. W świetle wcześniejszych poprawnych relacji, zachowanie Ukraińców wydaje się Górskiej zaskakujące.

W tym czasie następuje również konfrontacja z bolszewikami. Weryfikacji w obliczu nowych doświadczeń ulega więc również obraz Rosjan. To oni decydują o wywózce rodziny na Wschód (6).

(6) *Wprowadzili nas do kuchni, ustawili dwa krzesła plecami do siebie, usadzili nas na tych krzesłach, wyciągnął te... trzech ich było, był jeden zwykły żołnierz z karabinem ze sztykom czyli z bagnetem, jeden w tak, jak potem dowiedzieliśmy się, po jakich odznakach – lejtnant, i zupełnie bez tego, elegancki w skórzanym płaszczu ten ich kierownik jakiś tam, ale też z krótką bronią. Wyciągnął jakieś papiery, odczytał nam, że jesteśmy element niebłaganadiożny, czyli element wrogi. W związku z tym podlegamy przesiedleniu w głąb Związku Radzieckiego. Pozwolili nam zabrać w pociągu do stu kilogramów na osobę. Nikt tego nie ważył, nie mierzył i godzinę na spakowanie rzeczy. No, właściwie myśmy zupełnie straciły orientację, co brać, chaotycznie zupełnie spakowałyśmy się i takie to może śmieszne fragment z całej tej. Zabrali nam wszystko praktycznie, zabierają resztki, czyli zostajemy już kompletnie bez niczego. Leżała zapalniczka ojca i on zapytał mamę, czy może sobie wziąć zapalniczkę* [śmiech].

Cechuje ich ingerowanie w życie SWOICH, bezczelność, okrucieństwo. Są charakteryzowani przez pryzmat wywózki i rabunku (*zabrali nam wszystko praktycznie*). To Rosjanie wprowadzają również podział na SWOICH i OBCYCH,

uznając Polaków za element wrogi. Ten negatywnie nacechowany leksem wyraźnie oddziela od siebie te dwie grupy. Zachowanie Rosjan jest narratorce wyraźnie obce, ponieważ stoi w sprzeczności z systemem wartości, który zapamiętała z czasów szkolnych. Poprzednie fragmenty ukazywały zgodne współżycie różnych narodowości na Kresach. W Związku Radzieckim sytuacja ta ulega zupełnemu odwróceniu. Obce narodowości są prześladowane.

Po wywózce obraz mieszkańca ZSRR ulega ponownemu rozbiciu. Wyraźnie zróżnicowany jest stosunek do mieszkańców europejskiej i azjatyckiej części ZSRR. Fragment (7) opowiada o rozmowach z mieszkańcami europejskiej części ZSRR w pociągu.

(7) *Podróż trwała kilka dni, ile to już dokładnie nie pamiętam. No, oczywiście w czasie podróży też osobowy pociąg, no dyskusje takie trwały w pociągu w naszym wagonie. Między innymi jechał jakiś prokurator z Ałma Aty, no, trochę ludzi innych i zaczęły się dyskusje. Twardo tłumaczyli im już po tych ponad rocznych doświadczeniach bezsens tej ich gospodarki socjalistycznej. Oni z kolei z nami kłócili się, że to jest bardzo piękne, nie to co kapitalizm. No, było między innymi, ale to była dyskusja jeszcze nie tak ostro i na poziomie takim do zniesienia. Natomiast jechało w tej grupie sześciu studentów z Moskwy i na podstawie tej dyskusji stwierdzili, że ich rząd popełnił wielki błąd, deportując nas, bo powinni wszystkich na miejscu rozstrzelać, bo my jesteśmy teraz żywą propagandą na miejscu w Związku Radzieckim... To my zapytaliśmy się, że jeżeli są takimi patriotami, to dlaczego uciekają na koniec świata, zamiast bronić zagrożonej ojczyzny? No i tego rodzaju dyskusje trwały kilka dni. W Ałma Acie całe to towarzystwo wysiadło. Zostało dwóch takich jakichś, którzy cicho siedzieli, ani słowem nie wtrącali się do naszych dyskusji. I jak ci nasi dyskutanci wysiedli, to oni do nas zwrócili się: „No u was jazyki bez kas't'ej. Wy n'e czerwoni", że apasno, że u was języki bez kości. To u nich oznaczało, że za łatwo nimi obracamy, nie licząc się z konsekwencjami. No, ale jakoś z nimi normalnie mogliśmy już rozmawiać, bo z nimi wiedzieliśmy, że mniej więcej poglądy, no, nie są zadowoleni z tego, co tam mają w swojej ojczyźnie.*

Cechą Rosjan w tym ujęciu jest kierowanie się przede wszystkim ideologią. Są okrutni, porywczy i nie wahają się osądzać SWOICH. Używają w stosunku do nich wielu negatywnych określeń (*żywa propaganda*), podkreślają, że trzeba ich *rozstrzelać*. Z kolei narratorka przypisuje Rosjanom tchórzostwo i niekonsekwencję. Jednakże dostrzega wśród nich wyjątki – świadczy to o tym, że nie kieruje się w swoich poglądach stereotypami, lecz empirycznym doświadczeniem. Głównym probierzem jest tu stosunek do systemu komunistycznego. Osoby niezadowolone z obecnych rządów są postrzegane w sposób neutralny. Inny jest natomiast stosunek narratorki do mieszkańców azjatyckiej części ZSRR. Poniżej zamieszczam stosowny fragment jej wypowiedzi.

(8) *Po pewnym czasie jednak zaczęli nas rozwozić do uzbeckich kołchozów na zbiórkę bawełny. I tutaj* [sytuacja] *bardzo taka świadcząca o podejściu tych Uzbeków do nas. Przywieźli nas do takiej wioski uzbeckiej, oni w ogóle rosyjskiego języka nie znali. Jeden był, który odsłużył w armii służył, to jeden jedyny trochę po rosyjsku rozmawiał. Za jego pośrednictwem można było porozumieć się. Pierwszą noc umieścili nas w takiej szopie, która pół wypełniona bawełną, tutaj było wolne miejsce. I od razu zjawiło się kilka*

Uzbeczek z wiadrami pełnymi takich niewielkich kukurydzianych placuszków. To był dla nas pierwszy posiłek po zupełnie głodnych dniach. I przecież myśmy nie prosili, oni z własnej inicjatywy przyszli, przyszły te kobiety i przyniosły nam to.

Następuje tutaj odwrócenie ról zazwyczaj przypisywanych Europejczykom i Azjatom. Europejczyk jest w kulturze polskiej kojarzony z kimś cywilizowanym, natomiast Azjata to nieobyty dzikus. W tym przypadku to mieszkańcy europejskiej części ZSRR są zaślepieni nienawiścią i okrutni. Natomiast mieszkańcy azjatyckiej części ZSRR – w tym przypadku Uzbecy – kierują się zdrowym rozsądkiem. Są pomocni, uprzejmi i bezinteresowni. Z narratorką łączy ich wspólnota niedoli. Dlatego ta grupa może być uznana za część SWOICH.

Jak widzimy, obraz mieszkańców ZSRR jest bardzo zróżnicowany. Nie jest to prosty podział na dobrych Polaków i złych Rosjan. W obrazie tych krzyżuje się kilka punktów widzenia – ucznia, sąsiada, ofiary rewolucji, wysiedleńca. Prowadzi to do stworzenia zróżnicowanego obrazu mieszkańców ZSRR. Polaryzacja opozycji zostaje przełamana. Mieszkańcy ZSRR są postrzegani nie tylko przez pryzmat utrwalonych społecznie wzorów, ale przede wszystkim poprzez codzienne doświadczenie. Uzyskujemy w ten sposób kilka profilów mieszkańca ZSRR – OBCEGO bolszewika, INNEGO sąsiada i SWOJEGO mieszkańca azjatyckiej części ZSRR.

BIBLIOGRAFIA

Bartmiński Jerzy, 2008, *O wartościach słowa mówionego*, [w:] *Historia mówiona w świetle etnolingwistyki*, red. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Sebastian Wasiuta, Lublin: Wydaw. Polihymnia, s. 9-16.

Bartmiński Jerzy, 2007, *Językowe podstawy obrazu świata*, wyd. 2 zmienione, Lublin: Wydaw. UMCS.

Benedyktowicz Zbigniew, 2000, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków: Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bystroń Jan Stanisław, 1995, *Megalomania narodowa*, Warszawa: Wydaw. „Książka i Wiedza”.

Bystroń Jan Stanisław, 1980, *Megalomania narodowa*, [w:] tegoż, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, wybór i oprac. Ludwik Stomma, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 277-309.

Czajkowski Tomasz, 2008, *Program „Historia mówiona” realizowany w Ośrodku „Brama Grodzka – Teatr NN” w Lublinie*, [w:] *Historia mówiona w świetle etnolingwistyki*, red. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Sebastian Wasiuta, Lublin: Wydaw. Polihymnia, s. 31-34.

Filipkowski Piotr, 2006, *Historia mówiona i wojna,* [w:] *Wojna. Doświadczenie i zapis. Nowe źródła, problemy, metody badawcze*, red. Sławomir Buryła, Paweł Rodak, Kraków: TAiWPN „Universitas”, s. 13-35 [http://tnn.pl/tekst.php?idt=1052 (dostęp: 30.08.2013)].

Jankowska Agnieszka, 2008, *Historia mówiona. Inicjatywy lubelskie*, [w:] *Historia mówiona w świetle etnolingwistyki*, red. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Sebastian Wasiuta, Lublin: Wydaw. Polihymnia, s. 35-46.

Niderla Anna, 2010, *Historia mówiona a etnolingwistyka*, „Etnolingwistyka" 22, s. 13-27.

Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin: Wydaw. UMCS.

Pajdzińska Anna, 2001, *My to znaczy… (z badań językowego obrazu świata)*, „Teksty Drugie", nr 1(66), s. 33-53.

Stomma Ludwik, 2000, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Gdańsk: Wydaw. Tower Press.

ROZWIĄZANIE SKRÓTÓW

ISJP Bań Bańko Mirosław (red.), 2000, *Inny słownik języka polskiego PWN*, t. 1-2, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.

The memory of the past and the transformations of the opposition OWN / STRANGE in the narrative of Siberian, Halina Górska

Summary

The memory of the past events has a significant impact on the shape of human subjectivity. Today, it is often said even the existence of narrative identity. The author thinks how the story influences on the embedding of human in community. The main subject is the opposition OWN / STRANGE, which allows for distinguish each other from other people. The survey is based on oral relation of Halina Górska, which is part of the mainstream of oral history. The narrator belongs to the circumambience of Siberians. In her youth she experienced many historic changes, and her relation is very colorful. The narrator talks about the many social groups that encountered during deportation. Emotional attitude to the story allows for observe changes in the image of OWN and STRANGE. Initially seeing people outside own group is devoid of negative impression. In her youth spent in Kresy narrator looks at the world from the point of view of a student. She don't see a clear opposition between her group and others. The second profile grow out from the experience of the neighborhood. In this neutral manner are perceived Ukrainians and Russians. We can talk about the OTHER group, for which the ratio is not hostile. The exception is the image of Russian contained in tales of the author's parents. It carries the features of cruelty, vindictiveness, is associated with danger. This view derives from the experience of the October Revolution. A breakthrough in vision of opposition occurs during the war. Then the group of STRANGE – Ukrainians and Russians – is clearly visible. In another way, are seen residents of the Asian part of the Soviet Union, with which the narrator connects poverty, hunger, misery. In a sense, they are counted as a group of OWN. Opposition undergoes a dynamic transformations in the course of the narrative. On the view of the world by the narrator affect not only persisted in the culture and language patterns, but also empirical experience.